ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel »

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1978 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **15,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos
FRANCE, pris au magasin .... **54,00 frs**
» franco de port .... **66,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **80,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port .... **69,00 frs**

Autres Pays .... **89,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :
1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **90,00 frs**
1975 à 1977 prise au magasin .... **60,00 frs**
+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 15,00 Frs + 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 15,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE

1978

ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS N° 459

L'ÉNIGME DE L'ÉPICLÈSE

Le mot « épiclèse », qui n'est entré que progressivement dans le vocabulaire chrétien et qui ne se trouve pas dans la Bible, signifie une invocation (*epiklêsis*) du Saint-Esprit, plus particulièrement en connexion avec les prières eucharistiques. Selon les Grecs, l'épiclèse est déterminante pour la transsubstantiation (1), — les paroles de l'institution faisant simplement partie du récit évangélique, — tandis que selon les Latins ce sont les paroles du Christ qui opèrent le sacrement, conformément aux thèses de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Pour l'Eglise d'Occident, la parole du Christ — et du prêtre parlant *in persona Christi* — opère la consécration parce que Dieu crée par sa parole ; pour l'Eglise d'Orient au contraire, c'est le Saint-Esprit qui opère la consécration parce qu'il avait opéré l'Incarnation dans la Vierge (2). Il est vrai que certains Orthodoxes reconnaissent maintenant la validité de la messe latine puisqu'ils acceptent, en principe, l'intercommunion ; la raison en est sans doute qu'ils discernent dans le canon romain, dont les prières remontent dans leur ensemble au Ve siècle mais qui ne comporte pas d'épiclèse, un élément pouvant à leurs yeux remplacer celle-ci. Pour les Catho-

(1) Spécifions que pour les Orthodoxes, ce terme (en grec *metousiosis*) n'a pas la signification précise, ou « aristotélicienne » si l'on veut, qu'il a pour les Catholiques.

(2) Le premier théologien oriental qui affirme que la consécration est opérée par l'épiclèse et non par les paroles de l'institution, est Théodore, évêque d'Andide, au XIIe siècle ; la même thèse a été soutenue au XIVe siècle par Théodore de Mélitène et surtout par Nicolas Cabasilas. C'est alors qu'une controverse à ce sujet commença dans l'Eglise grecque, mais la doctrine de Cabasilas gagna du terrain et fut à peu près généralement acceptée, en Orient, au XVIe siècle, sauf dans l'Eglise russe, qui ne l'accepta qu'au XVIIIe siècle.

liques, la liturgie des Orthodoxes n'offre guère de problème puisqu'elle comporte les paroles de l'institution, quelle que soit la doctrine de la formule consécratoire ; il y a même des théologiens, catholiques aussi bien qu'orthodoxes, qui pensent qu'il n'y a pas de certitude quant à la délimitation exacte de la consécration, ce qui nous paraît pour le moins paradoxal, vu la gravité du problème. Quoi qu'il en soit, les Eglises orientales se sont occupées de la question du moment de la consécration beaucoup plus tard que l'Eglise latine ; pendant longtemps, elles sont restées dans le vague à ce sujet : le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ « au cours de l'anaphore », c'est-à-dire de la prière eucharistique générale, à laquelle correspond en Occident le canon romain (3).

Une précision s'impose ici : par « canon romain », nous entendons le canon tridentin, promulgué — mais non créé — par saint Pie V. Celui-ci a pris ce qui était en usage dans l'Eglise de Rome à son époque, tout en laissant subsister quelques autres liturgies consacrées par l'usage ; jamais il n'aurait interdit une prière eucharistique de tradition certaine, et ne faisant pas double emploi avec un texte analogue d'une teneur plus précise ou plus ample. L'œuvre de saint Pie V fut par conséquent uniquement rétrospective et conservatrice, ce qui précisément lui permit d'être définitive ; même à supposer que ce pape n'ait pas eu connaissance de tous les manuscrits existants, ceux dont il disposait furent de toute évidence suffisants au double point de vue théologique et liturgique, sans quoi d'ailleurs il n'y aurait plus lieu de parler, pour l'Eglise, ni de Providence ni d'Esprit Saint.

***

(3) La liturgie en syriaque semble prouver — mais la chose nous paraît évidente — que les anciens Orientaux attachaient plus d'importance aux paroles de la consécration qu'à l'épiclèse : toute l'anaphore avait été traduite du grec en syriaque, y compris l'épiclèse, mais les paroles de la consécration, à cause de leur importance consécratoire, avaient été laissées en grec.

Par l'épiclèse, le prêtre « supplie » et « conjure » Dieu le Père de faire descendre son Saint-Esprit sur les espèces eucharistiques et de les changer — « par une faveur de ta bonté », dit saint Basile — au corps et au sang du Christ. Saint Jean Chrysostome, auteur d'une des épiclèses les plus répandues, spécifie bien que ce sont les paroles de l'institution qui opèrent le changement sacramentel, mais il ajoute que cela se fait par le Saint-Esprit puisque c'est par l'action de celui-ci que le corps de Jésus a été formé dans le sein de Marie ; il a en tout cas donné à son épiclèse une forme consécratoire qui anticipe l'interprétation orthodoxe plus tardive.

Or de deux choses l'une, si nous voulons être logiques : ou bien la transsubstantiation est certaine *ex opere operato* et en vertu de l'ordre divin (*hoc facite in meam commemorationem*), et alors la supplication est inutile ; ou bien la supplication est utile, et alors la transsubstantiation est incertaine ; elle n'est alors que possible ou probable, car on ne prie pas pour une chose dont la réalisation ne peut faire aucun doute puisqu'elle résulte d'une promesse divine, si ce n'est pour s'y préparer ou pour en remercier le Ciel. « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » (*calix sanguis mei*), a dit le Christ, et non pas : ceci sera peut-être mon corps et mon sang si vous le demandez, ou si vous le demandez avec assez d'ardeur, — *quod absit* ; il n'a pas davantage supplié le Père d'envoyer le Saint-Esprit pour opérer le miracle, si bien que son ordre de « faire ceci en mémoire de moi » ne saurait impliquer une supplication consécratoire quelconque ; ou encore, il n'a pas donné suite à une supplication de la part des apôtres en instituant l'Eucharistie. Le don fut gratuit, rien n'avait été demandé.

Prise littéralement, l'épiclèse consécratoire est une sorte de tautologie, pour dire le moins ; mais il faut comprendre son intention essentielle, qui est surtout morale, et qui est de marquer notre conscience de l'immense disproportion entre la grâce divine et l'impuissance humaine. Supplier Dieu de nous accorder une faveur déjà promise, revient à reconnaître que le don est immérité, que la distance entre le don et nous-mêmes échappe à toute mesure (*Domine non

sum dignus) ; cette intention fait suite, en l'intensifiant, à l'élément pour ainsi dire normal et nécessaire de l'épiclèse, à savoir l'attestation de notre indignité et l'invocation du Saint-Esprit afin qu'il nous prépare à la réception du don. Car le don eucharistique, selon saint Paul, est mortel pour les indignes, ce dont les épiclèses de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ne manquent pas de rendre compte (4).

A cette explication générale peut s'ajouter une autre, plus particulière celle-ci. Nous avons fait remarquer plus haut qu'au point de vue de l'efficacité consécratoire, l'épiclèse est inutile puisqu'elle demande quelque chose qui a déjà été accordé, non comme réponse à une prière mais par ordre ; c'est là en somme l'objection des Latins contre les Grecs. Nicolas Cabasilas fait état de cette objection dans son « Commentaire sur la Divine Liturgie », et il essaie de la réfuter ; mais les arguments qu'il produit sont tellement faibles qu'il nous paraît inutile d'en faire l'analyse détaillée (5). Par contre, nous voyons sans peine quelle peut être la fonction de l'épiclèse pour la sensibilité orthodoxe : comme cette sensibilité répugne à l'idée d'une consécration *ex opere operato*, laquelle semble conférer au prêtre — donc à l'homme — une sorte de pouvoir magique qui oblige Dieu à opérer le miracle, la supplication en soi tautologique élimine ce sentiment et donne à l'homme la conscience d'être parfaitement humble et de dépendre

---

(4) Notons que, si le canon romain n'a pas d'épiclèse, la plupart des autres canons latins — gallican et mozarabe par exemple — en ont une. Mais ces épiclèses ne sont jamais consécratoires ; elles demandent au Père d'envoyer le Saint-Esprit dans les cœurs des fidèles.

(5) En disant « soyez féconds et multipliez », Dieu créa l'union sexuelle et l'efficacité productrice qu'elle comporte ; or les Latins prenaient cette parole divine pour exemple des paroles consécratoires du Christ, étant donné, précisément, que la parole de Dieu dans la Genèse fut créatrice et non légiférante, sans quoi la chasteté serait de la désobéissance. Erreur, objecte Cabasilas : car de même que l'homme doit ajouter à l'injonction divine l'acte sexuel afin de la rendre efficiente, de même le prêtre doit ajouter aux paroles du Christ l'épiclèse ; comme si c'était celle-ci — et non l'accomplissement du rite institué par Jésus — qui correspond analogiquement à l'initiative sexuelle de l'homme !

totalement de Dieu. La mentalité latine n'ayant pas de tels scrupules, — ou ne les ayant pas au même degré, — les prières concomitantes de la consécration catholique n'ont pas la même fonction que l'épiclèse ; elles n'en jouent pas moins un rôle analogue, celui d'actualiser chez l'homme le sentiment de son indignité globale.

Si la raison d'être de l'épiclèse est la « coopération active de la communauté eucharistique », comme nous l'a fait remarquer un Orthodoxe, on ne s'explique pas le mot-à-mot de la formule, car cette coopération pourrait en principe se manifester d'une tout autre manière. Elle pourrait prendre la forme d'un *Domine non sum dignus* ou d'une action de grâces, ou encore d'une prière pour le prêtre officiant ou pour toute la communauté, et cela sans s'accompagner d'une supplication concernant logiquement l'efficacité du rite ; comme il n'en est pas ainsi, nous sommes en droit d'admettre qu'il s'ajoute à cette fonction précise de coopération un élément psychologique ou mystique qui en est plus ou moins indépendant, tout en la colorant à sa manière. Nous avons vu que la messe catholique comporte elle aussi, par ses prières eucharistiques, un tel élément de piété, mais en l'absence de toute intention de coopération communautaire quasi sacerdotale, laquelle précisément est étrangère au Catholicisme authentique ; si bien que le prêtre peut célébrer la messe sans la présence de la communauté, contrairement à ce que fait l'Eglise d'Orient.

On pourrait peut-être faire valoir que la supplication adressée au Saint-Esprit exprime, non une demande considérée comme nécessaire au sacrement, mais simplement un désir, une aspiration, une espérance : désir de voir s'accomplir le miracle salvateur, aspiration à la grâce du Saint-Esprit, espérance de miséricorde et de salvation. Dans ce cas, le contenu de la prière serait plus subjectif qu'objectif ; ce serait la participation, non au rite proprement dit, mais à l'attitude du prêtre devant Dieu, et c'est ce qui lui conférerait une fonction indirectement sacerdotale.

⁂

En ce qui concerne le caractère problématique de l'épiclèse, sous le rapport logique que nous avons signalé, d'aucuns feront sans doute valoir l'inadéquacité de la logique en matière théologique et sacramentelle. Or nous estimons que les droits de la logique s'étendent à tout ce qui est exprimable : une objection logique exige, non une condamnation de la logique en soi, mais une réponse qui résoud l'objection sur le plan même de celle-ci ; une telle réponse peut être délicate et complexe, certes, et même irréalisable dans certains cas pour des raisons pratiques, mais elle est toujours possible en principe. Nous ajouterons — et c'est même ce qui importe le plus — que les lois de la logique se trouvent enracinées dans la nature divine, c'est-à-dire qu'elles manifestent, dans l'esprit humain, des rapports ontologiques ; la délimination même de la logique est extrinsèquement chose logique, sans quoi elle est arbitraire. Que la logique soit inopérante en l'absence des données objectives indispensables et des qualifications subjectives non moins nécessaires, c'est l'évidence même, et c'est ce qui réduit à néant les constructions lucifériennes des rationalistes, et aussi, sur un tout autre plan, certaines spéculations sentimentales et expéditives des théologiens.

L'argument du droit sacré à l'illogisme est d'ailleurs de toute évidence une épée à double tranchant : au polémiste confessionnel qui argumente tout en se retranchant derrière tel paradoxe déclaré tabou, la partie adverse peut toujours répondre que l'argumentation tombe dans le vide puisque la logique dont elle use est inopérante à son tour, qu'elle n'atteint pas les hauteurs translogiques de tel concept, qu'elle se situe en dehors de telle « pneumatologie » axiomatique, et ainsi de suite ; ce qui rend tout dialogue impossible, et ce qui du reste dispense de l'obligation de se convertir, car l'homme ne doit rien à un message inarticulable.

Certes, la logique a des limites, mais elle est la première à étayer cette constatation, sans quoi elle ne serait pas logique, précisément ; toutefois, les limites de la logique dépendent de la nature des choses et non d'un ukase confessionnel. L'illimitation de l'espace et du temps semble absurde en ce sens que

la logique ne peut en rendre compte d'une façon directe ; il est parfaitement logique cependant de constater que cette double illimitation résulte de l'Infini principiel que notre pensée ne saurait explorer, et qui se manifeste précisément sous les rapports du déploiement spatial et de la transformation temporelle, ou encore sous celui de l'illimitation du nombre. D'une manière analogue, l'unicité empirique de l'égo — le fait d'être tel égo et non tel autre et d'être seul à l'être — cette unicité ne saurait s'expliquer concrètement par la logique, et pourtant celle-ci est parfaitement capable d'en rendre compte d'une manière abstraite à l'aide des principes du nécessaire et du possible (6) et d'échapper ainsi à l'écueil de l'absurdité.

Incontestablement, les Ecritures sacrées contiennent des contradictions ; les commentaires traditionnels rendent compte de celles-ci, non en contestant à la logique le droit de les constater et de servir nos besoins de causalité, mais en recherchant le lien sous-jacent qui abolit l'apparente absurdité, celle-ci étant en réalité une ellipse.

Si la sagesse du Christ est « folie aux yeux du monde », c'est parce que le « monde » est à l'opposé du « royaume de Dieu qui est au-dedans de vous », et pour aucune autre raison ; ce n'est certainement pas parce qu'elle revendiquerait un mystérieux droit au contresens, *quod absit* (7). La sagesse du Christ est « folie » parce qu'elle ne flatte pas la perversion

(6) La subjectivité en soi participe à l'Etre nécessaire parce que l'Absolu est pur Esprit, pure Conscience ; la relativité — et par conséquent la manifestation et la diversité — de la subjectivité est également nécessaire, et cela en raison du Rayonnement divin, qui est fonction de l'Infini. C'est dire que la subjectivité particulière est une possibilité : son principe relève de l'Absolu, et sa particularité, du relatif ou de la contingence. Mais il serait absurde de demander pourquoi c'est moi qui suis moi, et la logique n'en souffre nullement.

(7) La « sagesse du monde » ou « selon la chair » peut englober un aristotélisme arrogant et scientiste, donc étayant la mondanité et invitant à l'aventure luciférienne ; elle ne saurait de toute évidence inclure le courant platonicien, lequel, selon saint Justin Martyr, témoigne du Logos et par conséquent du Christ.

extériorisante, et à la fois dispersante et durcissante, qui caractérise l'homme de la concupiscence, du péché, de l'erreur ; c'est cette perversion qui précisément constitue le « monde ».

Ceci dit, revenons à notre sujet particulier.

⁂

Encore au III[e] siècle, il n'y avait pas de prière eucharistique fixe : chaque évêque composait ou improvisait la sienne, ce qui indique du reste l'improbabilité d'une vertu consécratoire exclusive à l'épiclèse ; il est en effet fort peu vraisemblable que l'efficacité d'un rite, donc sa validité même, dépende d'une prière improvisée ou d'une inspiration au second ou au troisième degré (8).

Quoi qu'il en soit, que les anciens évêques aient créé des prières, ne signifie nullement qu'on puisse en faire autant de nos jours, car les possibilités d'inspiration de l'Eglise primitive ne sauraient être transposées dans une époque plus tardive et partant plus éloignée de l'origine. L'Église temporelle ou historique est comme un arbre, dont les phases de croissance sont irréversibles ; on ne peut remplacer un canon par un autre sous prétexte de retour à l'origine, — c'est-à-dire en se référant aux possibilités de l'Eglise primitive, — pas plus que la branche d'un arbre n'est le tronc ou que le tronc n'est la racine. Il y a une inspiration au degré apostolique, puis il y en a une au degré patristique ; il y a aussi l'inspiration des saints, à divers degrés, mais il n'y a certes aucune inspiration des commissions, voire des bu-

(8) Il paraît qu'il existait au VII[e] siècle une liturgie syrienne qui ne comportait ni épiclèse consécratoire ni paroles d'institution ; ce dernier point nous paraît invérifiable, car cette liturgie pouvait parfaitement comporter des éléments consécratoires échappant aux documents écrits : l'officiant pouvait fort bien prononcer les paroles d'institution « dans le cœur », d'une façon valide aux yeux de Dieu et en conformité de certaines conditions d'époque et de milieu, objectives aussi bien que subjectives ; en tout état de cause, une prononciation inaudible ou mentale des paroles consécratoires pourrait se référer au principe *nolite dare sanctum canibus*.

reaux, pour dire le moins. Il est vrai que « l'esprit souffle où il veut », mais ceci ne saurait signifier qu'il veuille souffler partout, ni partout de la même manière.

***

Pour bien situer cette question de l'appel au Saint-Esprit, il importe de se rappeler que tout sacrement comporte trois éléments : la matière, la forme et l'intention. Dans le cas de l'Eucharistie, ce sont le pain et le vin qui constituent la matière, c'est-à-dire l'ensemble des supports sensibles ; les paroles consécratoires constituent la forme, qui « détermine la matière à produire l'effet et à le signaler clairement » ; le canon — l'anaphore des Grecs — véhicule l'intention, l'épiclèse étant une partie de l'anaphore, essentielle pour les Grecs et sans importance pour les Latins. Or le contenu de l'intention est, non seulement et de toute évidence la doctrine eucharistique avec son contexte indispensable de piété, mais aussi le souci — ou l'obligation — de faire ce que fait l'Eglise, sans quoi il n'y aurait aucune garantie ni d'orthodoxie ni d'homogénéité.

Faire ce que fait l'Eglise : pour les Orthodoxes, l'Eglise est là où se trouve un évêque en communion avec tous les autres évêques orthodoxes ; sous un autre rapport, on peut dire qu'elle est là où se trouve un fidèle en communion avec tous les autres fidèles, mais dans ce cas la notion d'Eglise est à la fois plus vaste et plus restreinte, en ce sens qu'elle se réfère alors à la seule condition « ecclésiale » en laissant de côté le pouvoir « ecclésiastique ». Pour l'Eglise catholique, on exprimera le premier des deux rapports en disant que l'Eglise est là où se trouve le pape, ce qui présuppose essentiellement que le pape soit le porte-parole et l'instrument de ce qui a toujours et partout été enseigné et pratiqué dans la chrétienté occidentale et qu'aucune de ses initiatives n'aille à l'encontre de cette orthodoxie ; en effet, l'orthodoxie doctrinale et institutionnelle n'est pas soumise au pape, mais celui-ci est soumis à celle-là, sous peine de ne pas répondre au signalement de sa fonction.

Si l'Eglise est là où est le pape, c'est parce que le pape — ou la papauté de principe — est là où est l'orthodoxie catholique ; on ne croit pas au catéchisme parce que le pape le veut, mais on croit au pape parce que le catéchisme l'exige, et dans la mesure où il l'exige ; l'obéissance au pape est strictement fonction de l'obéissance à la tradition, comme la qualité papale est fonction de la conformité du pape aux constantes traditionnelles (9).

Ces considérations évoquent la divergence entre Latins et Grecs au sujet de la papauté : alors que pour les Latins le pape est le chef unique et absolu de l'Eglise, investi d'un pouvoir non seulement sacerdotal, mais aussi, en fait, impérial et prophétique, il est pour les Grecs évêque de Rome et, en plus, président de l'assemblée de tous les évêques, donc *primus inter pares*, c'est-à-dire, comme dans l'Evangile, porte-parole de ses confrères ; qu'il soit, à ce titre, inspiré du Saint-Esprit quand il parle *ex cathedra*, c'est évident et n'exige pas de charisme particulier. Les paroles du Christ à Pierre ne consacrent celui-ci ni monarque temporel ni prophète légiférant, et elles doivent s'entendre dans le contexte des paroles du Christ aux autres apôtres et notamment aussi dans celui de l'immense rôle que joua saint Paul ; si la thèse catholique était tout à fait vraie, et la thèse orthodoxe tout à fait fausse, on n'aurait pas eu besoin de Paul puisqu'on avait Pierre ; c'est celui-ci qui aurait accompli la mission de celui-là. La papauté est une de ces institutions traditionnelles qui sont problématiques mais inévitables, c'est-à-dire qui sont providentielles à la fois sous le rapport de leur légitimité et sous celui de leur ambiguïté, le destin du monde devant s'accomplir à l'aide d'imperfections et d'équivoques aussi bien que de perfections et de clartés.

***

(9) On semble avoir oublié de nos jours que déjà au XVIe siècle, un Cajetan a estimé utile de spécifier que, si l'Eglise est là où est le pape, c'est à la condition expresse que le pape se comporte selon sa fonction, sans quoi « ni l'Eglise n'est en lui, ni lui en l'Eglise ».

Il résulte du principe de l'intention que, si les paroles d'institution sont le seul élément consécratoire, leur efficacité n'en est pas moins conditionnée par la formulation suffisante de l'intention, étant donné, précisément, que l'intention est un des trois éléments *sine qua non* du sacrement. On peut donc dire que le canon, ou l'anaphore, est directement indispensable pour le sacrement comme tel, et indirectement indispensable pour l'efficacité de la consécration *ex opere operato*, un peu comme la qualité de prêtre en est une condition essentielle mais néanmoins extrinsèque quant à la « forme » ; sans la prêtrise la « forme » resterait pratiquement inopérante. Les Grecs, dans leur doctrine de l'épiclèse, semblent avoir rapporté la caractère obligatoire de l'« intention » à un élément particulier de celle-ci, à savoir l'invocation du Saint-Esprit, et ensuite avoir attribué à cette dernière le caractère obligatoire ou même fondamental de la « forme » elle-même ; l'intention — ou une partie sentie comme particulièrement saillante de l'intention — est devenue ainsi la « forme » même du rite. Le canon peut certes contenir une invocation purificatrice et préparatoire — non opérativement consécratoire — de l'Esprit Saint ; mais une telle invocation à forme consécratoire ne peut avoir qu'un sens indirect et en quelque sorte symbolique, bien que spirituellement concret, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut.

Selon saint Basile, « nous ne nous contentons pas des paroles qui sont rapportées par l'Apôtre et par l'Evangile, mais nous y en ajoutons d'autres devant et après, comme ayant beaucoup de force pour les mystères... » La portée de ces paroles ajoutées ne peut concerner que le réceptacle humain et non le contenu divin, — sauf en tant que condition extrinsèque, — car il va sans dire que des paroles humaines et plus ou moins variables, bien qu'inspirées au second ou au troisième degré, ne peuvent rien ajouter à l'efficacité sacramentelle des paroles divines ; la même remarque vaut à plus forte raison pour l'intensité de la prière humaine, exprimée par des verbes tels que « supplier » et « conjurer ».

Il y a un élément qui logiquement fait partie de la forme du sacrement, mais d'une façon secondaire

et non consécratoire, et ce sont les prières introductoires prononcées par le Christ mais inconnues quant au mot à mot : le Christ a remercié pour le pain et le vin, puis les a bénis. Le sens immédiat de ces gestes est le suivant : la nourriture, *a priori* animale, doit devenir humaine, c'est-à-dire sanctifiée, — car l'humain c'est normalement le sacré, — sans quoi elle n'est pas agréée de Dieu ni par conséquent susceptible de transsubstantiation. La raison suffisante de l'homme est la capacité de transcendance : l'esprit de transcendance détermine la fonction de *pontifex* et rattache toute chose à sa Source divine.

Ces deux éléments, l'action de grâce et la bénédiction, doivent donc se retrouver dans le canon, à titre de contexte immédiat et conditionnant de la forme consécratoire ; et on pourrait dire que l'épiclèse, avec son ton de supplication intense et sacramentellement paradoxale, traduit en termes de pécheur ce que le Christ a dit en termes d'Homme-Dieu, et qu'elle introduit ainsi une partie de l'élément « intention » dans l'élément « forme » (10).

A noter que d'après d'anciens théologiens — dont les papes Innocent III et Innocent IV — le Christ consacra les deux espèces par la bénédiction mentionnée dans les Evangiles, donc avant de prononcer les

---

(10) D'une manière générale, ce qui explique dans les religions — à un degré ou un autre — les inconséquences, tautologies, exagérations et autres excès à première vue surprenants, c'est la prédominance évidente, en climat volontariste et individualiste, de l'esprit « bhaktique » et de la piété émotionnelle, voire passionnelle, qui en résulte ; ce qui est sans rapport aucun avec la question de la sainteté ou de l'autorité théologique. Mentionnons à titre d'exemple la contradiction suivante : selon la Bible, Dieu retira Hénoc du monde, et Elie monta au ciel sur un char de feu ; mais selon le crédo catholique, le Christ « est descendu aux enfers » afin d'emmener au ciel tous les hommes ayant vécu avant lui, y compris Hénoc et Elie, qui eux aussi se trouvent maintenant « en bas » alors que Dieu les avait placés « en haut ». Tout ceci pour dire que nul n'est sauvé sinon par le divin Logos ; mais ce Logos est en réalité intemporel, il agit donc indépendamment de l'histoire, ce qui n'empêche évidemment pas qu'il puisse se manifester sous forme humaine, donc dans l'histoire. — Notons à ce propos que des Pères de l'Eglise, en parlant du « sein d'Abraham », ont ajouté prudemment : « quoi qu'on puisse comprendre par ce mot ».

paroles à forme consécratoire ; le concile de Trente en discuta, puis renvoya la question aux calendes grecques. On peut faire valoir contre cette opinion que les Evangélistes — pourtant inspirés du Saint-Esprit — n'ont pas jugé nécessaire de nous rapporter le mot à mot de la bénédiction ; ensuite, qu'il n'y a pas de raison d'admettre que la bénédiction fut autre chose que ce qu'implique la notion ou le mot ; enfin, qu'il est impossible que l'essence d'un sacrement soit chose incertaine et partant conjecturale.

Maître Eckhart, avec l'audace qui lui est propre, n'hésite pas à affirmer que, « si quelqu'un était aussi bien préparé pour la nourriture ordinaire qu'il l'est pour le saint sacrement, il recevrait Dieu dans cette nourriture, aussi pleinement que dans le sacrement lui-même ». Ce qu'il entend, c'est que les sacrements et autres rites ne sont nécessaires qu'à cause de notre état de chute ; ils actualisent en nous une réceptivité que l'homme primordial possédait d'une façon « surnaturellement naturelle » ; certes, ils confèrent des grâces positives tout en enlevant des obstacles, mais ces grâces, précisément, sont toujours présentes en notre substance existentielle et en quelque sorte transpersonnelle.

Mais revenons à la question de l'intention en tant qu'introduction *sine qua non* du sacrement. L'intention doit comporter — donc exprimer — obligatoirement les parties suivantes : d'abord la conscience du mystère objectif ; ensuite, subjectivement, la foi dans le mystère, avec les vertus cruciales d'humilité et d'espérance. L'humilité — dont l'opposé est l'orgueil — est la conscience de notre impuissance, et aussi de notre indignité, consécutives à la chute ; et l'espérance — dont l'opposé est le désespoir — est la confiance en la miséricorde salvatrice, donc en la volonté de Dieu de nous sauver, laquelle se manifeste précisément dans le mystère eucharistique. L'Eglise, dans le canon, fait siennes ces diverses notions et attitudes afin qu'elle puisse attester devant Dieu, et que tous les officiants l'attestent par et dans l'Eglise : nous faisons ceci pleinement en souvenir de Toi.

FRITHJOF SCHUON.

LA GRANDE MÉDECINE DES OJIBWAYS (1)

I. L'ORDRE INITIATIQUE DES MIDÉS

Malgré le vicissitudes et les attaques incessantes dont elle a été l'objet pendant plusieurs siècles, la vieille religion des Ojibways — la Grande Médecine — encore pratiquée par plusieurs milliers de Peaux-Rouges, survit en plein milieu d'une des nations les plus « civilisées » du globe. L'ampleur et la profondeur de leurs rites et symboles nous apparaissent comme une expression parfaitement éloquente et adéquate de la Révélation universelle, une des Voies authentiques qui ont été tracées à l'homme pour communiquer avec l'invisible mais omniprésente Réalité divine.

Les Indiens Ojibways, ou Chippewas, sont une des grandes tribus de la famille algonquine, famille linguistique très importante puisqu'elle occupait jadis un immense territoire allant de Terre-Neuve aux Montagnes Rocheuses de la zone subarctique à l'Ohio et à la Virginie. Cette famille a donné des tribus dont la culture et le mode de vie se sont beaucoup diversifiés au cours des siècles. Il suffit de citer, par exemple, les Cheyennes, les Arapahos et les Blackfoot qui sont devenus des chasseurs des Plaines, vivant sous le tipi et dont l'économie était naguère centrée sur le bison ; les Shawnees qui étaient en partie trappeurs et chasseurs mais surtout des agriculteurs sédentaires, vivant dans le bassin de l'Ohio où ils avaient acclimaté des espèces de maïs qui sont devenues une des grandes richesses agricoles des Etats-Unis ; et, enfin, les Sauk et Fox, les Delawares et les Ojibways qui sont des Indiens de la Forêt et des Lacs : chasseurs, trappeurs, pêcheurs, vivant aussi de la cueillette et possédant des villages, au moins temporaires, près desquels ils cultivent souvent des jardins familiaux.

(1) Extraits de deux communications faites par l'auteur à la Société Suisse des Américanistes, au Musée d'Ethnographie de Genève, les 17 février et 20 avril 1964.

Aux Etats-Unis, les Ojibways vivent aujourd'hui groupés dans des Réserves qui sont situées dans les régions mêmes qu'ils habitaient à l'arrivée des Blancs : territoires minuscules, morcelés, où la plupart du temps ils ne sont pas encore à l'abri des empiètements de l'homme Blanc mais où, en tout cas, ils peuvent tant bien que mal maintenir un mode de vie traditionnel auquel ils restent très attachés. Leurs principales ressources sont encore la chasse, la pêche, la récolte du sucre d'érable et celle du riz sauvage.

A l'écart des routes et en dehors de la saison du tourisme, la Réserve mène une existence dont bien des Américains ignorent tout. Et il s'y perpétue des traditions que les Peaux-Rouges préservent avec un soin jaloux et secret. La plus haute et la plus ancienne de ces traditions, chez les Ojibways, est celle de la Grande Médecine ou, pour l'appeler de son nom indien, la *Midéwiwin*, ou, plus simplement, la *Midé*.

Le terme *Midéwiwin* désigne la religion ojibway ; il désigne également la Société de la Grande Médecine, c'est-à-dire l'ordre qui groupe tous les fidèles, initiés à la *Midé*.

Ces fidèles sont appelés *Midéwininis*, terme qui s'abrège également en *Midé*, et nous dirons donc que le *Midé* — ou *Midéwinini* — est l'adepte de la *Midé* — ou *Midéwiwin*.

Les termes « homme-médecine » (angl. *medicine-man*) et « chamane » seront employés ici comme synonymes pour désigner les Midéwininis qui, en raison de leurs aptitudes, de leur expérience religieuse et de leur degré de développement spirituel, exercent des fonctions d'instructeur et de pontife dans la Midé. Les Ojibways n'ont pas de terme pour les désigner spécifiquement et parlent simplement de « Midé initiateur », par opposition au « candidat » ou « chercheur de vie » qui est le novice en attente de l'initiation.

Le temple, enfin, où se réunissent les Midéwininis est le *Midéwigamig* (« wigwam-médicine »).

Ajoutons qu'il faut distinguer la Midé nettement des pratiques magiques, d'une part, et de la médecine traditionnelle, d'autre part. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ces deux derniers sujets, qui ont fait l'objet d'amples considérations dans nos communications précitées, quant à la médecine traditionnelle, faisons simplement remarquer que, si elle se distingue de la Midé, les rites de guérison sont néanmoins souvent associés à un rattachement à la Midéwiwin — preuve que l'Indien considère la maladie corporelle comme l'effet d'un déséquilibre plus profond, auquel il ne peut être remédié que par une adhésion plus stricte aux préceptes de la religion. Le véritable medicine-man, grand prêtre et grand médecin, devient ainsi l'instrument de la Bonté du Grand Esprit, l'intermédiaire qui apporte à l'humanité souffrante le remède par excellence, la panacée qui, pour le Chippewa, est précisément la *Midé* ou Grande Médecine.

Qu'est donc au juste la Grande Médecine ?

Une bonne définition en a été donnée par William Warren dans son *Histoire des Ojibways*, ouvrage resté classique qui a été écrit vers 1850 (2). « C'est, dit-il, la manière d'adorer le Grand Esprit, de s'assurer la vie dans ce monde et dans un monde futur et de se concilier les esprits de moindre importance qui, selon les Ojibways, peuplent la terre, le ciel et les eaux. »

Cette définition a le double mérite d'être complète et d'assigner aux divers éléments leur place respective. D'abord, elle reconnaît comme premier but à la *Midé* l'adoration du Grand Esprit. En langue chippewa, le Grand Esprit est parfois appelé *Kijié Manido*, ce qui veut dire l'« Esprit incréé ». Mais le nom qui prévaut dans l'usage courant est *Kitchi Manido*, littéralement le Grand Esprit, dont les Voyageurs français ont fait le « Grand Manitou ».

Kitchi Manido est regardé comme le Principe transcendant, incomparable. Selon plusieurs témoignages recueillis par une Sœur bénédictine, Sœur Iñez Hil-

(2) William W. Warren, *History of the Ojibway Nation*, rééditée à Minneapolis, 1957. Warren consacra toute sa vie à étudier les Ojibways dont il possédait admirablement la langue.

ger (3), « l'Indien pense toujours au Grand Esprit comme s'Il était quelque part dans le ciel ; jamais il ne pense à Lui comme s'Il se trouvait près des hommes ou au milieu d'eux. En dehors des séances de la Midé, Son Nom n'est presque jamais prononcé et à toutes les questions posées à son sujet, il est répondu à voix basse, sur un ton de crainte révérencielle. » L'Indien s'adresse rarement à Lui pour obtenir une faveur bien qu'il Le considère comme le Donneur de Vie, Celui qui soutient et protège tous les êtres. Au dire d'un vieux medicine-man, « tous les Indiens qui habitaient autrefois cette région savaient que Dieu existe, et ceci bien avant l'arrivée des Blancs. Cependant, ils ne l'invoquaient pas pour certaines choses, comme ils le font maintenant lorsqu'ils sont devenus chrétiens. Ces bienfaits, ils les obtenaient alors de leurs protecteurs spéciaux (*special helpers*). » Une vieille femme déclara encore à Sœur Hilger : « Nos ancêtres adressaient leurs prières d'abord à *Kijié Manido,* puis aux autres grands esprits, ceux qui demeurent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres et toute chose. »

Des observateurs superficiels ont pu se tromper de bonne foi : la réticence de l'Indien à parler du Grand Esprit, jointe à son respect vis-à-vis de toutes les forces de la nature, l'ont fait taxer de polythéiste et de païen. Le plus souvent, on a eu intérêt à entretenir cette fable, soit pour justifier l'effort missionnaire, soit pour des motifs beaucoup moins avouables : car il paraît que l'on peut tout faire à un « païen », le spolier, le corrompre et le massacrer sans remords. On voudrait que ces mensonges, qu'ils soient pieux ou intéressés, ne puissent plus être proférés. Voici du reste le témoignage de William Warren : « *The fact of their firm belief and great veneration, in an over-ruling Creator and Master of Life, has been noticed by all who have had close intercourse with them since their earliest discovery* » (« La ferme croyance et la grande vénération (des Ojibways)

(3) Sister M. Inez Hilger, *Chippewa Child Life and its cultural Background*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, *Bulletin* n° 146, Washington 1951, p. 60.

pour un tout-puissant Créateur et Maître de la Vie est un fait qu'ont noté tous ceux qui ont eu d'étroits contacts avec eux depuis l'origine »). Sœur Hilger est non moins formelle : « *Belief in a Supreme Being was firmly rooted in the Chippewa culture* » (« La croyance en un Etre Suprême était fortement enracinée dans la culture des Chippewas »).

Entre le Grand Esprit et lui-même, le Chippewa reconnaît de multiples intermédiaires avec lesquels il est toujours possible, pour certains individus et dans certaines circonstances, d'entrer en contact. Il y a d'abord, pour l'initié, *Midé Manido,* l'Esprit de la Grande Médecine, Lumière de la révélation, ou son équivalent : *Djé Manido* (littéralement : le Bon Esprit, l'aspect bienveillant et protecteur de l'Etre Suprême). Puis il y a les quatre grands esprits qui président aux directions de l'espace (c'est-à-dire au développement de la manifestation universelle). Viennent ensuite les déités de la nature, celles qui habitent les lacs, les rivières, les collines, les rochers, les arbres et tous les animaux : chacune possède sa puissance propre, sa « médecine », et révèle à son niveau telle ou telle qualité du Grand Esprit ; c'est pourquoi il n'est pas rare de voir un Indien placer une offrande de tabac sur une pierre ou sur un tronc d'arbre dont la forme ou les dimensions lui inspirent un sentiment de vénération. Enfin, plus intimement, l'Indien reconnaît la présence du Grand Esprit dans son esprit gardien (*obawagé kgon,* littéralement : « l'esprit d'une vision »). Celui-ci, qui se confond du reste souvent avec une des déités de la nature ou un des grands esprits, voire avec le Grand Esprit Lui-même (qui revêt alors une apparence humaine), est la forme sous laquelle *Kitchi Manido* se manifeste à l'individu pour le protéger et le guider dans cette vie. Aussi, pour connaître son esprit (son ange) gardien, l'Indien s'adonne-t-il au jeûne dès l'enfance ; une fois que ce tuteur lui est apparu, dans un songe ou dans une vision, il peut faire appel à lui en cas de détresse, avec la certitude d'être exaucé.

Que l'intervention salvatrice soit due au Grand Esprit lui-même, ou qu'elle soit due — ce qui est le cas le plus fréquent — à l'apparition de quelque

entité subtile, l'heureux possesseur d'une vision en attribue souvent le patronage à la Grande Médecine, qu'il en soit déjà membre ou, ce qui arrive couramment, que son « rêve » lui ait donné le désir de le devenir (4). Car le moyen le plus sûr pour le Chippewa de s'assurer la protection du Grand Esprit, est de s'affilier à la *Midéwiwin*, la Société de la Grande Médicine qui est le corps mystique de la religion révélée, et d'en pratiquer les rites.

On a parfois décrit la Midéwiwin comme une société secrète. En réalité, c'est une organisation de caractère à la fois extérieur et occulte, dont tous les membres (Midéwininis) sont connus comme tels, et dont les rites se déroulent tantôt à découvert, tantôt entre les seuls initiés. Elle possède une structure fortement hiérarchisée, pyramidale, dont les échelons inférieurs réunissent un grand nombre de membres tandis que les grades supérieurs sont réservés à une élite de plus en plus restreinte. Ces grades, ou échelons, sont au nombre de quatre, mais on compte parfois cinq, six, sept ou huit. Ces différences s'expliquent par le fait qu'aux quatre grades fondamentaux peuvent se superposer des degrés supplémentaires qui sont en quelque sorte une « confirmation » des grades antérieurs, à l'occasion de laquelle le Midéwinini reçoit certaines grâces spéciales. Ainsi, le cinquième grade est conféré à un homme que le chagrin dû à la perte d'un être cher risque de faire sombrer dans la folie. Cependant, ces variantes ne portent pas sur les étapes essentielles de la voie religieuse et l'on considère qu'actuellement encore, tous les grades, donc toutes les possibilités de perfectionnement intérieur, restent accessibles aux membres de la Grande Médecine ; on nous a également affirmé que ceux, très rares de nos jours, qui ont atteint la quatrième degré de la hiérarchie initiatique sont considérés comme ayant parcouru le cycle entier de la religion indienne (5).

(4) Il est à noter qu'à part ce rôle de préparation d'un individu à la vie spirituelle, ou de confirmation et d'assistance au cours de cette vie, les rêves et les visions ne sont pas directement associés aux pratiques cultuelles de la Midé : « ... there are no dreams or visions connected with the Medicine Lodge or its rituals », écrit Fred Blessing (*Minnesota Archeologist*, juillet 1963, p. 141).

Le passage d'un degré à l'autre est soumis à des règles très strictes. Le candidat — celui que les Chippewas appellent « chercheur de vie » — doit posséder des qualifications morales rigoureuses, connaître les chants du grade auquel il aspire et, par conséquent, trouver un répondant qui accepte de les lui enseigner ; il doit aussi avoir rassemblé les offrandes qu'il remettra aux officiants le jour de la cérémonie ; enfin, il doit être prêt à se soumettre aux sacrifices préparatoires et aux longues cérémonies d'initiation.

L'initiation au premier degré équivaut à un rattachement à l'Ordre. Elle est réputée conférer la santé et une longue vie et peut être donnée à n'importe quel âge : il n'est pas rare qu'un nouveau-né soit rattaché à la *Midéwiwin* par la volonté de ses parents qui accomplissent en son nom le rite d'agrégation. Les initiations ont toujours lieu au printemps et elles sont précédées de rites purificatoires qui sont exécutés par le candidat lui-même (bains de vapeur pendant quatre jours consécutifs) et de rites propitiatoires (en particulier l'offrande du calumet) qui sont accomplis par le principal initiateur.

L'initiation crée un nouveau lien de parenté entre les membres et tous s'appellent « frère » et « sœur » (*nikâni*). Cette fraternité spirituelle n'abolit pas les liens du sang ou du clan, mais elle en engendre d'autres qui sont d'une tout autre nature. C'est la raison pour laquelle il ne sera jamais question ici du totem, institution pourtant caractéristique de la vie sociale des Ojibways, si caractéristique même que le mot

(5) On trouve dans l'étude de W.J. Hoffman sur la Grande Médecine l'observation suivante : « The third and fourth degrees are very rarely conferred, chiefly because the necessary presents and fees are beyond the reach of those who so desire advancement, and partly also because the missionaries, and in many instances the Indian agents, have done their utmost to suppress the ceremonies, because they were a direct opposition and hindrance to progress in Christianizing influences. » (*The Midé'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibway*, Washington 1891, p. 158.)

« totem » a été emprunté au chippewa *dodam* : l'organisation sociale liée au totem subsiste donc, ses règles et tabous restant valables pour les initiés ; elle reste la loi commune, à laquelle se superpose une loi supérieure, volontairement acceptée par les adeptes de la Midé.

Le *Midéwinini* est tenu de mener une vie droite. Le respect de la femme est une obligation pour lui. (On notera que les femmes sont admises dans la Midé au même titre que les hommes). Il lui est interdit de mentir, de voler et de boire de l'alcool, sous peine d'une réprobation ou d'une exclusion morale qui, pour tout Indien, est le pire des châtiments. A mesure qu'il accède aux échelons successifs, ses connaissances gagnent en étendue et en profondeur. Grâce à une instruction médicale et magicale toujours plus poussée, il apprend, non seulement d'utiles pratiques, mais à lire le Grand Livre de la Nature et à en trouver le reflet en lui-même. Il est initié à la pictographie qui est l'art de transcrire en signes concrets les réalités de l'âme et de l'esprit. Des chants et des rythmes nouveaux lui sont communiqués, par lesquels il vibre à l'unisson des puissances du ciel, de l'air et de la terre. Enrichie, agrandie jusqu'aux dimensions de l'Univers et régénérée, son âme pénètre les mystères de l'Au-Delà, communie avec le Grand Esprit.

Pour faciliter à ses fidèles ce développement intégral — auquel participent à la fois le corps, l'âme et l'esprit — la Midé leur offre des moyens qui, conformément à la définition normale de toute religion, sont de deux ordres : doctrinaux et rituels (ou cultuels).

Les aspects doctrinaux sont évidemment les plus difficiles à saisir, surtout dans un milieu où les seules sources d'enseignement sont orales ou pictographiques. Les aspects rituels, par contre, sont plus immédiatement saisissables et c'est donc par eux que nous essayerons tout d'abord d'appréhender le contenu « idéal », la signification spirituelle de la Midé.

Parmi les objets sacrés associés au culte Midé, certains ont un caractère privé : ils sont la propriété de l'affilié, une sorte de prolongement ou d'idéalisation

de sa personne. Tel est le cas des sacs et des poteaux-médecine.

Les sacs-médecine (*Midéwayan* ; angl. *medicine bags*) (6) sont à la fois le signe du grade atteint par le membre de la Midéwiwin et un réceptacle d'influences sacrées. Ils sont confectionnés avec la peau ou une partie de l'animal qui symbolise tel échelon de la hiérarchie initiatique : loutre, belette, vison ou castor (animaux de la surface terrestre) pour le premier grade, dont la couleur est le blanc et qui correspond à l'est ; faucon (parfois hibou ou autre gibier à plumes) pour le deuxième grade, dont la couleur est le vert et qui correspond au sud ; hibou (ou, selon les loges : renard et animaux de même famille) pour le troisième grade, auquel correspondent le rouge (ou le jaune) et l'ouest ; enfin, une patte d'ours ou une peau d'ourson pour le grade supérieur, caractérisé par la couleur noire et orienté vers le nord. Chaque membre de l'Ordre possède un tel sac, qui est son bien le plus précieux ; il le porte sous ses vêtements ou, sinon, le dépose dans un emplacement discret où personne, pas même un enfant, n'oserait le toucher. Après sa mort, son sac est enterré auprès de lui.

Pendant le rite d'initiation, le sac-médecine est utilisé à la manière d'un fusil : le Midé le braque sur celui auquel il veut transmettre l'influence sacrée et le projette d'un mouvement rapide vers le point vital qu'il veut atteindre ; comme disent les Canadiens français, il « tire » ou « souffle l'esprit » ; le coup est si fort que le récipiendaire tombe à la renverse et, parfois, reste inconscient jusqu'a ce qu'on le ranime.

Les poteaux-médecine (en anglais : *medicine posts*) sont également d'une grande importance pour le Midéwinini. Ce sont des pièces de bois taillées, d'environ 1,5 m de hauteur, que les initiés reçoivent lors de

(6) Qu'il ne faut pas confondre avec les « ballots-médecine » (*pinjigosan* ; anglais : *medicine bundles*). Ces derniers sont des morceaux d'étoffe contenant le ou les objets qui rappellent à leur propriétaire les pouvoirs obtenus au cours de son jeûne d'enfance ; ils ont donc un caractère beaucoup plus variable que les sacs-médecine et, en outre, ne sont nullement réservés aux Midéwininis (cf. Hilger, *op. cit.*, p. 45).

leur admission dans le Midéwiwin et qu'ils plantent ensuite dans un endroit secret, non loin de leur maison. Ces objets sont la représentation du grade atteint par l'initié et leur fonction, comme celle des sacs-médecine, est double : premièrement, ils rappellent à leur possesseur toutes les perfections auxquelles il a désormais accès, autrement dit lui montrent une image idéale de son âme ; et, deuxièmement, parce qu'ils étaient présents au rite d'initiation, ils sont un support de l'influence sacrée qui a été communiquée au fidèle à cette occasion.

Les poteaux des trois premiers grades sont de section circulaire et portent dans leur partie supérieure un, deux ou trois anneaux peints de couleurs symboliques. Ils sont parfois surmontés d'un oiseau sculpté (7), le symbole du quatrième degré est une croix, constituée par deux pièces de section carrée assemblées à mi-bois : la présence de ces croix dans les villages chippewas avait beaucoup intrigué les premiers missionnaires, comme les jésuites Allouez et Marquette, puis le franciscain Hennepin qui avaient d'abord cru y voir un signe que les Indiens avaient été christianisés avant leur arrivée.

Cette différence dans la forme des poteaux symboliques traduit une discontinuité entre les trois premiers grades et le quatrième. En d'autres termes, il s'opère dans l'initié qui passe du troisième au quatrième grade un véritable changement de nature ou d'état, changement sur lequel nous aurons à revenir par la suite, lorsque nous suivrons les étapes du voyage initiatique. Pour suggérer déjà en quoi consiste ce changement, nous ferons remarquer que le poteau en forme de croix récapitule les trois grades précédents et, en même temps, leur ajoute un élément transcendant, marqué par le tronçon vertical qui surmonte la traverse horizontale. Cette fonction de synthèse et d'intégration dans une dimension supérieure ressort clairement, d'une part, de la nature cruciforme du symbole, et, d'autre part, de l'emploi des couleurs symboliques.

(7) Emblème de deuxième grade (cf. Hoffman, *infra*, fig. 21) ou du troisième grade (cf. Densmore, *op. cit.*, p. 36) dans les rituels de While Earth et Mille Lacs, respectivement.

En effet, sur trois faces du montant vertical de la croix sont peintes les couleurs des grades inférieurs, selon leur ordre respectif : blanc à l'est, vert au sud, rouge à l'ouest. Quant à la quatrième face, celle qui regarde le nord, elle porte la couleur du quatrième grade, le noir, signe de l'extinction et de la Toute-Possibilité, couleur de Kitchi-Manido, à qui le quatrième degré de la Midéwiwin est spécifiquement dédié. Ce symbolisme s'éclaire encore si l'on sait que le signe pictographique qui sert à représenter les initiés de ce grade sur les rouleaux d'écorce de bouleau — qui sont les archives et les bréviaires de la Midé — est le même que le signe qui sert à désigner le Grand Esprit : la croix inscrite dans un cercle.

Chaque groupe, ou loge, de *Midéwininis* possède son tambour-médecine (*Midé drum* ou *Water drum*). Sous son apparente simplicité, cet objet recèle des vertus qui le font vénérer comme un être sacré. Il est formé d'un tronc de tilleul (*basswood*) évidé, d'environ 25 cm de diamètre sur 40 cm de haut, dont la partie supérieure est recouverte d'une peau ; celle-ci, grattée mais non tannée, se tend en séchant et, maintenue par un cercle de bois, bouche hermétiquement l'ouverture. L'instrument est partiellement rempli d'eau (sur deux doigts environ) par un petit orifice pratiqué à la partie supérieure du fût et qui est fermé par un bouchon ; ce dispositif facilite la propagation du son, et les battements du tambour-médecine s'entendent distinctement jusqu'à une quinzaine de kilomètres. Au repos, le tambour est désigné par l'expression « seau de bois » (*mitigwakik*) tandis que lorsqu'ils le frappent, les Midés l'appellent « Grand-Père » (*Nimicomis*), rendant ainsi hommage à son origine divine. Car le tambour, comme le hochet, est considéré par les Midéwininis comme un don que le Grand Esprit a remis à Menaboju, le Médiateur divin, une fois où celui-ci était intervenu en faveur des hommes (8).

(8) Selon une autre légende, commune aux Sioux et aux Chippewas, un tambour sacré aurait été donné par le Grand Esprit à une jeune fille siouse qui, lors d'une guerre entre ces deux tribus, était restée cachée plusieurs jours sans manger, dans une anfractuosité de rochers. La prenant en pitié,

Le tambour est un univers à lui seul. Lorsque l'initié le frappe de son bâton, pour invoquer la Grâce dans les rites en commun, ou dans la solitude, ou au chevet d'un malade, il ne fait qu'imiter et répéter l'acte du Grand Esprit qui, du haut du Ciel, fait entendre sa voix (le tonnerre) à travers tout l'espace et jusque la terre. Pour expliciter ce symbolisme, le *Midéwinini* grave sur le fût, selon deux axes perpendiculaires, les représentations des quatre Grands Esprits des vents et de l'espace qui peuplent le monde intermédiaire reliant la peau (le ciel) au fond de l'instrument qui représente la terre, laquelle supporte l'eau. De même, au début d'une prière — lors de l'instruction d'un candidat par exemple — c'est en frappant quatre coups de tambour, autant qu'il y a de directions dans l'espace, que le medicine-man marque le début de sa récitation (9).

Quant au bâton (*bagakok'kwan*), cette mince baguette de bois dont l'extrémité recourbée représente le bec du plongeon, il est la partie essentielle car, sans lui, l'instrument serait muet, et comme un corps vidé d'esprit. C'est pourquoi même les personnes qui ont consenti à se dessaisir du fût ont conservé leur bâton et en ont fabriqué un substitut à l'usage de l'acquéreur.

Avec cette description du tambour sacré, nous avons comme un condensé de tout ce qui a été dit précédemment concernant la fonction de la Midéwiwin, ou Grande Médecine, qui est de relier l'homme, ou le monde terrestre, à l'univers entier et, au-delà même de l'univers, au Maître Suprême, Kitchi Manido. Pour que cette liaison s'effectue, il faut que l'influence sacrée descende du ciel sur la terre. L'acte religieux favorise cette descente tandis que certaines disciplines — la magie, la médecine — sont nécessaires, du moins dans certaines conditions du milieu humain,

le Grand Esprit la conduisit dans le camp des ennemis où elle put se nourrir sans être remarquée. Puis il lui donna la permission de posséder un tambour qui serait l'instrument de la paix entre les deux peuples (d'après Hilger, *op. cit.*, p. 70).

(9) D'après Robert Hofsinde (Gray-Wolf), *The Indian Medicine Man*, New York 1966, p. 74.

pour écarter les obstacles qui ont leur racine dans le monde intermédiaire.

Ce schéma cosmologique se retrouve dans toutes les traditions de l'humanité. C'est un schéma à double sens : un sens ciel-terre, une descente des effluves divins parmi les hommes, et un sens terre-ciel, qui est un appel, puis une ascension de l'homme vers les réalités d'en-haut.

Il nous reste encore à voir comment, en pratique, ce schéma s'actualise dans la Midéwiwin, c'est-à-dire comment celle-ci permet à ses fidèles de s'élever par étapes de l'état d'homme ordinaire à des états supérieurs de vertu, de conscience et de connaissance, ou comment, pour reprendre la terminologie ojibway, la Midé fait trouver au « chercheur de vie » l'objet de sa quête.

Pour comprendre ce mystère, il nous faudra pénétrer dans la loge-médecine, suivre les principales péripéties d'un rite d'initiation, progresser sur le « chemin de la vie » jusqu'à son extrême limite, et essayer enfin de nous transporter en imagination dans cette limite même qui est le but de la Midé, le modèle, le prototype de toute création, le point où l'homme se divinise, devient semblable à Menaboju, le Médiateur universel, l'homme divin, le dieu humain.

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON.

LA CONQUE ET LA CLOCHE

S'il nous est apparu possible de rapprocher en un seul essai la conque et la cloche, c'est qu'elles ont en commun — au point d'être parfois interchangeables — la production du son (1). Dans l'un et l'autre cas, l'intensité, la gravité — songeons à celle des admirables bronzes Tcheou —, la propagation du son produit, évoquent un véritable pouvoir d'ébranlement cosmique. Le symbolisme de la conque s'étend parfois à d'autres domaines, en fonction de son origine aquatique et de sa forme, sans qu'on observe jamais d'ambivalence ni de contradiction.

La conque (*sankha*) et le disque (*chakra*), dont la tradition hindoue fait les attributs typiques de Vishnu, sont transférés à Durgâ, nous enseigne la légende, lorsqu'elle terrasse le monstre à tête de buffle Maheshasura, ainsi qu'à Châmundâ, dispensatrice de victoires militaires : l'instrument dont le son terrifie l'adversaire, et l'arme de jet qui le détruit. Il est assez remarquable que la conque (*horagai*) soit également utilisée dans une cérémonie shintoïste qui rappelle l'antique mise à mort, par l'empereur, d'un monstre malfaisant, et aussi que Candî, une autre forme de *Maheshamardanî* puranique, compte la cloche parmi ses attributs. L'épouvantable vacarme émis par la conque retentit dans le chapitre initial de la *Bhagavad Gîtâ* : « Ebranlant le Ciel et la Terre, ce bruit formidable déchira le cœur des amis de Dhri-

(1) Nous nous limitons strictement ici aux langages symboliques de l'Asie orientale, dans le cadre d'un ouvrage à paraître aux Editions Traditionnelles : *Des Symboles et des Formes*. Le rapprochement ne leur est cependant pas particulier : Rémy de Gourmont, dans son *Esthétique de la langue française*, a appelé l'attention sur la parenté de l'allemand *Schelle* (clochette) et de l'anglais *shell* (coquille).

tarâshtra... » Son usage est, dans un tel rôle, inséparable de celui du tambour, l'un et l'autre reproduisant le fracas du tonnerre. Or le même rapprochement est opéré, en Chine, entre le tambour et la cloche : l'un et l'autre furent inventés par Tch'ouei, ministre de Chouen et maître de la danse cosmique du faisan, qui produit le tonnerre et l'ébranlement saisonnier du monde ; l'un et l'autre sont suspendus à des portiques ornés de dragons : tout cela évoque l'éveil de la puissance vitale, et le balancement de l'instrument à travers le portique précise peut-être cette notion dans des conditions analogues à celles du mouvement de l'escarpolette (2). L'usage guerrier des instruments est toutefois différencié, en vérité complémentaire : le son du tambour, indique le *Tso-tchouan*, donne le signal du combat ; celui de la cloche ordonne qu'on y mette fin.

L'effet de terreur et de rupture du son confère aux instruments qui le produisent des vertus symboliques immédiates : la cloche, attribuée aux formes guerrières de la Déesse hindoue, ou encore à Ghantâkarma, est le signe de leur capacité de chasser les influences mauvaises, et par conséquent les manifestations de celles-ci : les maladies. Ghantâkarma (de *ghantâ* = cloche) combat efficacement la petite vérole (3). Le « déchirement » du mental, tel que le décrit la *Gîtâ* plus haut citée, a certainement une fonction de préparation au « combat » spirituel dont l'ouvrage retrace les étapes, tant il est vrai que le champ de Kurukshetra est celui d'une bataille intérieure. Il est aussi probable que l'usage rituel de la conque en Inde — voire en Océanie — conserve au moins virtuellement une signification de cet ordre. Elle est explicite au Tibet : le tintamarre instrumental où la conque joue son rôle doit servir à l'ébranlement et à l'anéantissement du processus mental, en vue de favoriser la perception du « son naturel de

(2) Cf. *Le Jeu de l'escarpolette*, in *Et. Trad.* n° 396/397.

(3) Cf. M.-T. de Mallmann, *Enseignements iconographiques de l'Agni Purana*, p. 60. Et c'est également vrai de la conque : Puisse la coquille, dit un hymne de l'*Atharva-veda*, « nous défendre de la peur !... Avec la coquille née de l'océan... nous triomphons des *rakshasa*... de la maladie, de la pauvreté. »

la Vérité ». Le son de la conque — souvent aussi celui de la cloche (4) — est intérieurement perçu dans les expériences spirituelles du *Yoga* : « ... là est le Son sans forme... ressemblant à la résonance moyenne de la conque... » (*Dhyânabindu-upanishad*). Dans le *Bardo* tibétain, la conque est représentée auprès de l'effigie du défunt, pour indiquer la fonction déterminante du son et de l'ouïe dans le passage aux états *post-mortem* : encore un antique *sutra* précise-t-il que le son perçu par l'agonisant, et qui s'effiloche en même temps que le souffle de la vie, est un « son de cloche ». Ces différents symboles trouvent bien entendu leur fondement dans la notion du Son primordial (*shabda*), ce « Son qui ne sonne pas, parce qu'il est au-delà du son » (*Dhyânabindu-upanishad*), toujours associé par la tradition hindoue à la production de la manifestation. Nous allons y revenir.

Le « son de la Vérité » peut être entendu plus immédiatement comme étant celui du *Dharma* bouddhique : les clochettes suspendues aux différents étages des pagodes sino-japonaises, et sensibles au souffle du vent, ont pour rôle d'en faire retentir le message (5). Le Canon pâli (*Dîgha-nikâya*) n'enseigne-t-il pas que la voix des êtres divins est semblable « au son d'une cloche d'or » ? Avec une toute autre intensité cependant, le « sonneur de conque » des *Dîgha* et *Samyutta-nikâya* emplit de la proclamation du *Dharma* les quatre directions de l'espace : « C'est, ô Vasettha, comme un vigoureux sonneur de conque (*sankhadhama*) : sans effort, il se fait entendre aux quatre orients... » Ce que Paul Mus a judicieusement rapproché de la proclamation simultanée des quatre *Veda* (6). On va voir à quel point le symbolisme de

(4) Notamment dans le *shabda-yoga*, ou « *yoga* du son », qui paraît donner au « son de la cloche » un rôle déterminant. Mais aussi *Hamsa-upanishad* : « ... la troisième sonorité est celle d'une cloche ; la quatrième d'une conque... » (la traduction, comme celles de la *Dhyânabindu-upanishad*, est de Jean Varenne, *Upanishads du Yoga*, Paris, 1971).

(5) Cette diffusion rythmée est aussi la fonction du tambourin (*damaru*) de la *dakinî*, instrument que l'iconographie puranique rapproche souvent de la cloche.

(6) Cf. Paul Mus, *Barabudur*, in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. XXXIV, p. 393.

la conque se trouve en effet lié à la manifestation du *Logos*.

Il est dit que, pendant les intermèdes cataclysmiques qui séparent les phases d'évolution du monde, l'enseignement védique demeure « enveloppé » dans les spires de la conque, d'où il se « développe » au début du *manvantara* pour être entendu par les *Rishi*, les gardiens de l'éternelle Sagesse. Il y a donc, à cet égard, analogie entre la conque et l'arche biblique. Le germe (*bindu*) de l'évolution cyclique — la perle enfermée dans la coquille — s'identifie par ailleurs au Son primordial (*akshara*), c'est-à-dire au monosyllabe *Om*, dont chacune des trois composantes ou *mâtrâ* : A, U, M, correspond respectivement à l'un des aspects du *Veda* : *Rig*, *Yajur* et *Sâma* (7). René Guénon a même observé que la graphie sanscrite du monosyllabe pouvait se réduire à trois éléments : une ligne droite, un élément de spirale, un point, correspondant à la structure symbolique de la conque (8), le point diacritique — également appelé *bindu* — figurant à l'évidence le « germe » cosmique, assimilé à la perle secrète et féconde dont la coquille est la « matrice » (9). Cette notion de maintenance, de « conservation », rappelle bien la fonction traditionnelle de Vishnu, dont la conque est l'un des attributs majeurs (10). Toutefois, selon la diversité des images divines, la conque peut changer de main, et son aspect symbolique se modifier en conséquence : le point diacritique est l'achèvement du monosyllabe *Om* ; en lui se résorbe — s'enve-

(7) Mais l'*akshara* est aussi un son de cloche : « ... pareil au bourdonnement d'une cloche sonnant au loin, est l'indicible résonance de la syllabe *Om* : qui la connaît, connaît le *Veda* ! » (*Dhyânabindu-upanishad*).

(8) *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXII. Cf. aussi Michel Vâlsan, *Le Triangle de l'androgyne et le monosyllabe Om*, in *Et. Trad.* n° 382.

(9) Le symbole de la *fécondité* de la coquille couvre un domaine très vaste, mais extérieur à notre propos. Observons toutefois qu'elle est symbole de *régénération* : aussi l'associe-t-on aux rites funéraires — concurremment parfois, a-t-on noté au Laos — avec des *grelots de bronze*.

(10) « Gloire à toi, coquille sacrée, chante une antique prière, ... ô toi, née de la mer, et que Vishnu tient en sa main ! »

loppe — le mouvement spiraloïde de la coquille ; on peut considérer, à l'inverse, la spirale comme se développant à partir du point initial : la manifestation est produite par le Son primordial, le cycle neuf prend naissance, à l'orée duquel est perçue la Loi révélée. Il est dit de la conque vishnouïte qu'elle représente l'aspect « sattvique », essentiel, de la conscience individuelle (*ahamkara*), et qu'elle est à l'origine des cinq éléments (*bhûta*) — car le son est la qualité du premier d'entre eux : *âkâsha*, l'éther. Elle s'identifie en quelque sorte à la *shakti* de Vishnu, c'est-à-dire à Lakshmî, née des eaux, déesse de la Fortune et de la Beauté (11). L'origine marine du coquillage le ramène d'autre façon au symbolisme des Eaux primordiales, et c'est ce que signifiait la ligne droite du graphisme envisagé plus haut. Figurant au nombre des « trésors » aquatiques — notamment de ceux que détient le *Chakravartî*, le Souverain universel — elle est en outre un emblème de Varuna, régent du domaine des Eaux (12).

Il est intéressant d'observer que l'iconographie puranique donne à la conque la couleur de la « pleine lune ». Or c'est à l'aide d'une coquille marine qu'on tirait de la lune, en Chine d'autrefois, la rosée céleste, signe de bénédiction, breuvage de vie, symbole de l'élément *yin* (le *yang* étant obtenu du soleil à l'aide d'un miroir de métal) (13). Aquatique et lunaire, la conque apparaît, en ce cas, comme l'antithèse du miroir solaire.

La notion du son primordial n'est pas sans rapport avec le symbolisme chinois de la cloche. C'est elle, la « cloche jaune » (*houang-tchong*), qui donne la note fondamentale *kong*, origine de toutes les

(11) Qu'on n'oubliera certes pas de comparer à Aphrodite, elle-même née d'une coquille marine.

(12) A la bouche de la conque, dit l'invocation citee plus haut, « est Chandra, la Lune, à ses côtés Varuna, sur son dos Prajâpati, à son sommet Gangâ, Sarasvatî, et tous les fleuves sacrés des trois mondes... »

(13) Divers textes chinois anciens, dont le *Liu-che tch'ouen-ts'ieou*, observent que les coquillages marins croissent et décroissent avec les phases de la lune (la même idée se retrouve d'ailleurs dans l'Antiquité méditerranéenne).

gammes et génératrice des sons, en correspondance avec les saisons, les orients, les nombres, les couleurs, etc. (*Yue-ling*). Spécifiquement, la cloche jaune est en relation avec le solstice d'hiver, origine du cycle annuel, ainsi qu'avec le « pivot » de l'année, intersaison sans durée à l'occasion de laquelle le Souverain, observant dans le *ming-t'ang* les étapes du cycle solaire, fait un retour au centre. On soulignera qu'en outre, la cloche jaune est l'étalon de toutes espèces de mesures (longueur, capacité, poids). D'autre façon, dans la répartition des timbres, on verra le son du *métal*, produit par la cloche, naturellement identifié à l'automne et s'opposant, non pas au tambour comme on l'a vu plus haut, mais au son du bambou, c'est-à-dire à la flûte droite. Aussi paraît-il normal que les cloches du *Chan-hai king* annoncent l'apparition du givre, observée par le *Yue-ling* en automne (14). Mais le *Che-king* indique assez que le concert simultané des cloches et des tambours est un signe de parfaite harmonie (15). Et si l'on doutait que la cloche puisse évoquer, à son tour, l'image de la matrice cosmique, il faudrait se souvenir que la caverne initiale des Chinois pose en fait une « cloche céleste » sur le plan horizontal de la terre (16).

On va découvrir, dans le domaine indo-tibétain, une nouvelle équivalence symbolique : la conque hindoue, ou la cloche tibétaine (*tilpu*), sont au même titre en effet la contrepartie « passive » et féminine

(14) Cette disposition pourrait représenter en fait un passage du symbole de l'axe solsticial à l'axe équinoxial.

(15) Les inscriptions votives de cloches anciennes leur attribuent, en Chine, le pouvoir d'établir la paix, la concorde, l'harmonie et la joie. L'une est qualifiée de « transcendante », *ling*, et « harmonieuse », *houo* : *ling* évoque la réception de l'influence céleste ; *houo*, qui est un accord musical, en assure en quelque sorte la diffusion. Une autre incline, dit-on, à la « maîtrise du corps » ou, pourrait-on lire, à l'« annihilation du moi », si le texte n'était largement pré-bouddhique (cf. Wieger, *Caractères chinois*, Hien-hien, 1932).

(16) Il n'est peut-être pas non plus fortuit que l'un des éléments décoratifs majeurs des cloches de bronze à l'époque Tcheou soit la double spirale. La forme et le symbole de la cloche se retrouvent en outre dans les *stûpa* de l'Asie méridionale.

du *vajra,* lequel possède le caractère « actif » et masculin de la foudre. La symétrie des deux objets leur donne tout leur sens, le premier étant tenu dans la main gauche, le second dans la main droite. Opposition : celle du monde « adamantin » au monde des phénomènes, celle de l'essence aux apparences (quelle est la réalité du son, dont l'extinction suit aussitôt la production ?) (17). Complémentarité : celle de la « méthode » ou des « moyens », et de la « sagesse », faces active et passive de l'expérience spirituelle (la seconde est plus précisément la *Prajnâpâramitâ,* dont la représentation féminine est souvent gravée sur la cloche). C'est une complémentarité du même ordre, mais d'une amplitude plus grande, qu'expriment en Inde le *bânalinga* et le *shâlagrâma,* images « non manifestes » de Shiva et de Vishnu, l'une et l'autre recueillies dans le lit des fleuves : l'identité du *linga* et du *vajra,* symboles axiaux et ignés, s'aperçoit aisément (18) ; celle de la conque et du *shâlagrâma,* lequel est une ammonite noire, s'explique par la forme ronde, les stries et l'origine aquatique du second : si l'on en doutait, il faudrait se souvenir que, dans l'art khmer primitif, la conque lui a parfois été purement et simplement substituée. Mais c'est toujours la fonction vishnouïte qu'on cherche à exprimer, face à la fonction active et transformatrice de Shiva, et fût-ce à l'aide de symboles sexuels concrets. N'est-ce pas finalement — et la production même du son n'y contredit pas — l'aspect essentiel du symbolisme de la conque, tout autant que de celui de la cloche ?

Pierre GRISON.

(17) « Pour moi, le mot *Om* est comme le son que fait une grosse cloche. Il est d'abord perceptible, puis imperceptible, et finalement se fond dans l'espace infini. C'est ainsi que le monde phénoménal se fond dans l'Absolu. » (Shrî Râmakrishna).

(18) Il y faut ajouter du *trishûla* shivaïte, parfois figuré en contrepartie de la conque.

LA CHUTE D'ADAM

1.

L'état de grâce du premier homme consistait dans sa déiformité, son affirmation de Dieu ; et celle-ci était l'affirmation propre de Dieu en Adam. Or, cette affirmation implique la négation de ce qui nie Dieu ; et cette double négation, c'est Sa rigueur cachée dans Sa grâce, cachée aussi dans le paradis adamique.

Tel est le point de départ de l'exégèse ésotérique juive interprétant l'histoire biblique d'Adam et d'Eve, exégèse qui sera ici notre principal guide dans l'approfondissement du mystère de la chute du premier couple humain.

Selon cette exégèse — celle de la Kabbale —, Dieu est l'Unité d'*Ehyeh,* l'« Etre », le Principe de l'existence relative, et d'*Aïn,* le « Non-Etre » ou Sur-Etre, la Réalité absolue en soi : Dieu est l'Un, dont la Réalité embrasse tout ; Il est, en vérité, le seul Réel. « Je suis Celui qui suis. » (*Ex.* III, 14) « ...il n'y en a point d'autre. » (*Is.* XLV, 18) Il S'affirme Lui-même tous les jours à travers le juif qui, priant, affirme : « Il est l'Un sans second » (*hu ehad we-en sheni*). Mais en s'affirmant éternellement comme tel, l'Un sans second nie le « second » ; et, cependant, en le niant, le seul Réel lui prête une réalité, — l'Infini fait exister par sa propre Réalité ce qui, en soi, n'existe pas comme tel : le fini. Dès lors, le fini se manifeste comme une possibilité de l'Infini, celle qui Lui permet de prendre l'apparence d'un autre que Lui et de réaliser, sous la forme humaine, qu'en essence, elle n'est autre que Lui. L'Un en s'affirmant Lui-même, finit ainsi par s'affirmer également à travers l'altérité apparente.

Or, pour s'affirmer par le fini, l'Infini doit affirmer, créer des limites qui, à la fois, affirment et nient Son Illimation. Dans la mesure où cette négation au sein de l'affirmation est consciente sans être niée par l'affirmation de l'Infini, — dans la mesure où elle est volontaire, elle est le « mal » caché dans le « bien » ou — en symbolisme biblique — dans l'« arbre défendu ». Elle est le « serpent » caché au « paradis », l'imperfection d'Adam latente dans sa perfection : la virtualité de son éloignement de Dieu au sein de leur union première, son ignorance de créature sous-jacente à sa sagesse infuse et incréée. C'est la corruptibilité de son âme individuelle-humaine et de sa « chair » coexistant en puissance avec l'incorruptibilité actualisée de son esprit universel et de son corps glorieux véhiculant ce dernier.

Lorsque l'esprit du mal, sa force inspiratrice et motrice, commence à agir et l'emporter, c'est le passage de la puissance négative à l'acte du péché originel. Après la divine création d'Adam et l'affirmation du Créateur par la déiformité humaine, c'est la négation de Dieu par l'homme, la non conformité de l'effet à sa Cause. Et c'est la négation de cette négation par la Rigueur divine : l'homme perd son état de grâce ; il se trouve dans l'état de chute, de souffrance et de mort. Pourtant, Dieu l'avait averti : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement (ou : « tu mourras de la mort », (*mot tamut*). » (*Gen*. II, 16-17) Cette mort ne signifie pas uniquement celle du corps de l'homme déchu. Il s'agit d'abord de la mort à Dieu, à l'état d'union avec Lui, à tout ce qu'implique cet état, tel que le corps édénique, glorieux et incorruptible, dont Adam sera dépouillé pour être revêtu du corps voué à la décomposition. Puis, il s'agit de mourir spirituellement à tout ce qui est négatif dans le fini, dans le corps, l'âme et le monde, pour retrouver, au tréfonds de soi-même et par delà la mort de la « chair », la vie éternelle, l'arbre de Vie, le paradis perdu, le corps éthéré et incorruptible de gloire et de résurrection, l'union perpétuelle avec l'Infini, l'unité essentielle et absolue avec Lui.

La mort spirituelle nie la négation de la Vie, elle affirme l'Infini ; sa rigueur implique la grâce du retour à Dieu. Ce processus circulaire s'inscrit dans le mystère de l'affirmation de l'Absolu en soi et à travers le relatif, mystère que nous venons d'aborder et qui peut être formulé aussi de la façon suivante : l'Infini en s'affirmant Lui-même, se donne, se révèle à Lui-même, et se reçoit Lui-même. Sous ce double aspect de son Activité et de sa Réceptivité ou Passivité, Il est appelé par l'ésotérisme juif le « Père » et la « Mère », ou l'« Epoux » et l'« Epouse ». Il a un aspect masculin et un autre féminin, à l'image desquels fut créé l'homme à la fois mâle et femelle. En effet, l'Infini ne veut pas seulement s'affirmer en Lui-même, mais aussi à travers l'homme, le monde, le fini. Or, ceci suppose, nous venons de le voir, une relative négation au sein de Sa plénitude illimitée. Comment introduire de l'eau dans une coupe déjà pleine — demande la Kabbale — sinon en retirant de l'eau de ce récipient, afin de le remplir de nouveau avec de l'eau ? L'Infini, pour actualiser en Lui le fini, doit — symboliquement parlant — se retirer en Lui-même et faire un vide en Lui-même, dans lequel le fini peut s'épanouir. Lors de Son « retrait » (*tsimtsum*) en Lui-même, l'Infini laisse dans ce « vide obscur » — qui n'est autre qu'une actualisation de Sa Réceptivité — un « résidu » (*reshimu*) lumineux. L'épanouissement du créé a lieu à partir de ce résidu de l'Infini, qui constitue le centre divin du vide cosmique : c'est la « semence sacrée » du « Père » transcendant au sein de la « Mère » ou Immanence divine. Celle-ci, contenant dans le vide obscur de sa Réceptivité cosmique — dans l'« abime » primordial couvert de « ténèbres » (cf. *Gen*. 1,2) — le divin germe du créé, le développe en le nourrissant de Sa propre Substance qui véhicule l'Essence lumineuse de l'Infini. Chaque créature, et de la façon la plus évidente la femme, contient cet abîme ténébreux : chacune est un réceptacle, un vide obscur symboliquement privé de l'Infini et demandant à être rempli de Sa Présence, de Son affirmation propre au sein du fini. Mais Sa négation y reste sous-jacente, car la vacuité, réceptivité ou passivité des créatures s'est concrétisée et matérialisée dans leur substance, celle

de l'âme et du corps, qui enveloppent la lumineuse et divine Réalité. La substance créée rend présente l'absence relative de l'Infini, à l'instar d'une « nuit noire » qui se dresse comme un mur opaque. C'est dans la mesure où la Lumière divine pénètre cette substance, créée des ténèbres primordiales, et la rend translucide, que le réceptacle « fini » irradie son Contenu infini en L'affirmant par là-même. Mais dans la mesure où la créature — en l'occurence humaine — s'affirme elle-même en faisant abstraction du Divin, elle Le nie par sa propre substance qui est pourtant Son réceptacle : elle Le nie par sa propre obscurité ou opacité, par cette absence relative de l'Infini qu'est le fini comme tel. La « luminosité » ou spiritualité des créatures témoigne de leur divin Contenu ou de leur « nature divine » ; leur « durcissement » ou ignorance caractérise leur « nature créée », éphémère.

2.

La négation volontaire de l'Infini, sommeillant dans la nature créée de l'homme, est symbolisée entre autres — nous l'avons vu — par le serpent. Celui-ci est l'esprit du mal qui vient séduire la femme. Eve mange du fruit défendu et en donne à Adam. Il en goûte à son tour, poussé comme elle par la tendance négative de sa nature créée, dont il n'a pas réalisé activement la perfection ; reçue par pure grâce, cette perfection a un caractère passif, ce qui, dans le cas de l'homme, implique sa vulnérabilité. La nature humaine finit par éclipser le Divin — ou la nature divine — et par manifester les ténèbres obnubilant l'esprit de l'homme : son entendement se ferme à la voix d'en haut et s'ouvre à celle d'en bas, venant du serpent. Par cette inversion, l'homme, médiateur cosmique, renverse l'ordre de son monde ; l'obscurité primordiale cachée dans le créé sort au grand jour et enveloppe le paradis lumineux comme un amas de nuage qui couvre le soleil. En d'autres termes, l'Eden se retire du premier couple humain au moment où celui-ci s'en sépare par les ténèbres

dont il s'enveloppe lui-même. Toutefois, la lumière d'en haut ne disparaît pas complètement : le « résidu » de l'Infini continue à animer les corps déchus d'Adam et d'Eve, et Dieu se révèle miséricordieusement à leurs âmes tombées dans l'obscurité, afin de les éclairer, les purifier et les rétablir spirituellement dans leur état premier. Cependant, Dieu redemande à l'homme de coopérer avec Lui, comme lorsqu'Il l'a « placé dans l'Eden » : il doit « cultiver et garder » Son « jardin » spirituel (cf *Gen.* I,15) ; le paradis retrouvé dans le cœur humain ne doit pas être un état de perfection passive et vulnérable, mais un état de perfection active et définitive, dans lequel la négation de l'Infini se trouve spirituellement résorbée pour toujours dans Son affirmation, dans l'union de l'homme avec Lui.

La manifestation salvatrice de Dieu après la chute, c'est la descente successive de Ses révélations, des religions et, au sein d'elles, des illuminations individuelles devant aboutir à la transformation de l'humanité déchue en « hommes nouveaux », dont le type est en langage judéo-chrétien le Messie, ou en terminologie paulinienne le « nouveau » ou « dernier Adam » incarné par le Sauveur universel. Si telle est la tradition biblique, corroborée par celle du Coran, les *Avatâra* de l'hindouisme, comme les Bouddhas et Bodhisattvas, ainsi que les incarnations divines d'autres traditions non sémitiques, rejoignent le type de ce même Homme salvateur dont l'avènement est situé unanimement vers la fin des temps. Pour en revenir aux religions abrahamiques, le Sauveur y est préfiguré par les prophètes et identifié, dans le christianisme, avec Jésus de Nazareth, affirmé comme Messie également par l'islâm, qui lui adjoint le Mahdî ou « Guidé » par Allâh, devant venir après le prophète Mohammed. L'avènement final du Sauveur achèvera le processus de la spiritualisation active de l'humanité qu'Adam aurait dû entreprendre au paradis et qu'il fut obligé de reprendre dans l'état de chute « à la sueur du visage », envers et contre tous les obstacles nés de son péché, les « épines et les ronces » se trouvant sur son chemin de retour vers Dieu (cf. *Gen.* III, 17-19). Car « *YHVH Elohim* le chassa du

jardin d'Eden, pour qu'il cultivât (en lui-même) la terre (paradisiaque ou spirituelle) d'où il avait été pris » (*ibid.* 23), afin de L'y retrouver à jamais.

Au point de vue eschatologique — qui reflète en mode « extérieur » ce qui a lieu intérieurement et auparavant déjà, lors de la réalisation spirituelle de l'homme, — le retour au paradis, à l'état d'union avec Dieu, présuppose la résurrection et le Jugement dernier. Ceux qui auront cultivé en eux la terre spirituelle conformément à la Volonté révélée de Dieu, recevront de nouveau Son « Souffle de Vie » éternelle, l'Esprit vivifiant et déifiant qu'Il avait insufflé en Adam lors de sa formation édénique, mais dont ce dernier s'est rendu indigne. « Et *YHVH Elohim* forma l'homme de la poussière (la substance éthérée ou manifestation édénique) de la terre (ou *materia prima*), et Il souffla dans ses narines un souffle de vie (*nishmath hayym*, l'Esprit vivifiant et déifiant, à l'aide duquel l'homme aurait pu réaliser sa perfection active, sa nature divine), et (cependant) l'homme (actualisa la négation de l'Infini inhérente à sa nature humaine et) devint une âme vivante (*nephesh hayah*, terme impliquant entre autres le sens d'« âme animale » ; c'est dire — dans le contexte de la présente exégèse — qu'au lieu d'intégrer sa nature humaine dans l'Esprit divin, l'homme tomba au-dessous d'elle, au-dessous de sa perfection passive, jusqu'au degré animal, et plus bas encore). » (*Gen.* II, 7) L'apôtre Paul fait allusion à ce passage scripturaire en dégageant la différence entre le premier homme et le « dernier Adam » : « ... il est écrit : " Le premier Adam devint une âme vivante. " Le dernier Adam (au contraire) est devenu un esprit vivifiant. » (I *Cor.* XV, 45)

Le retour à partir de l'état mi-humain mi-animal de l'âme vivante, à l'état et humain et divin de l'Esprit vivifiant, incarné par l'« Homme nouveau », se trouve inséré dans le processus circulaire de l'affirmation propre de l'Infini à travers le fini. Ce cercle débute, dans son reflet terrestre, par l'affirmation de Dieu en Eden, par la déiformité paradisiaque d'Adam. Puis, le mouvement circulaire descend vers la négation du Divin, le péché originel ; et c'est la descente par toutes les conséquences du péché, jusqu'au plus profond

« point de chute » du cercle. Enfin, c'est la remontée, la négation de la négation de l'Infini : la lutte contre le mal, la vie conforme à la Vérité et Volonté divines, la victoire finale de l'Esprit sur l'âme vivant passivement à l'état mi-humain mi-animal. Lorsque la fin du cercle rejoint son commencement, c'est la suprême affirmation de l'Infini, mais non par un simple retour au premier état humain : c'est la victoire de la perfection active et incorruptible du « dernier Adam » sur la perfection passive et vulnérable du « premier Adam ». C'est la mort du péché, qui est lui-même l'« aiguillon de la mort » : c'est la mort de la mort à Dieu.

« La mort a été engloutie dans la victoire.
O mort, où est ta victoire ?
O mort, où est ton aiguillon ? » (I *Cor.* XV, 54-55)

3.

La « mort engloutie dans la victoire », c'est la mort et le mal absorbés par la Vie et le Bien divins, car il est écrit : « Vois, Je mets aujourd'hui devant toi la Vie et le Bien, la mort et le mal. » (*Deut.* XXX, 15) C'est l'arbre de la mort, de la connaissance du bien et du mal — ou du bien relatif impliquant le mal — qui se trouve finalement réintégré dans l'arbre de Vie ou de Bien absolu. La possibilité de cette réintégration s'explique par le fait que ces deux arbres ne font qu'un, en essence. Dans leur manifestation édénique, ils se trouvent, l'un comme l'autre, « au milieu du jardin » (*betokh hagan*) (cf. *Gen.* II, 9, et III, 3). Il ne s'agit pas d'un « milieu » au sens vague du terme, mais du « centre » divin de l'Eden ; *Tokh*, écrit *ToVKh*, « milieu », s'identifie à *TaVeKh*, « centre », et implique aussi le sens de ce qui est « à l'intérieur ». A l'intérieur du « jardin », dans son centre, se trouve l'arbre du bien et du mal ; et « à l'intérieur de son intérieur » (*betokh tokho*), environné des branches de l'arbre de la mort, se dresse l'arbre de Vie, le « pilier central » (*amud hatawekh*) de l'univers, appelé par la Kabbale la « colonne du milieu »

(*amuda di-metsiuta* en araméen, *metsiuta* ayant la même racine que l'hébreu *emtsa*, synonyme de *tawekh*, « centre »). L'arbre de Vie, c'est donc l'axe central et spirituel auquel sont suspendus et autour duquel gravitent tous les mondes, grands et petits, arbre qui a son archétype éternel dans le « monde de l'Emanation » transcendante (*olam ha-atsiluth*).

Cet archétype ou arbre suprême, c'est l'« Arbre des *Sephiroth* », l'Unité des Aspects divins, la Réalité infinie. L'Arbre sephirothique nous sert ici de support symbolique pour une troisième formulation du mystère de l'affirmation propre de l'Infini en soi et à travers le fini. Dieu Se connaît et S'affirme comme le Bien absolu, en même temps qu'Il Se connaît et S'affirme à travers le bien relatif, le fini, qui procède de Son Infinité, mais qui est susceptible de L'ignorer et de Le nier par ses limites en impliquant sous cet aspect le mal. C'est en Dieu même que la connaissance du Bien et du mal se dégage, à l'instar de deux branches opposées — « droite » et « gauche » — d'un tronc qui est la Vie ou Réalité divine. Selon la Kabbale, ce tronc est à lui seul le divin Arbre de Vie, alors que les deux branches qui en sortent — accompagnées, à droite et à gauche, d'autres branches, complémentaires, — constituent le suprême Arbre de la connaissance du Bien et du mal. Mais le mal, tout en étant connu, est ici nié, en sorte que le « côté gauche » de l'Arbre de Dieu, bien qu'il implique Sa négation, est l'éternelle négation de cette négation. C'est pourquoi en Dieu, le « côté gauche », celui de Sa rigueur, est comme intégré dans le « côté droit », celui de Sa grâce ou affirmation ; et celle-ci est comme absorbée dans ce qu'elle affirme : Sa Réalité pure, symbolisée par la « colonne du milieu » ou le « tronc de l'arbre ». Autrement dit, en Dieu, l'Arbre de la connaissance du Bien et du mal se trouve « à l'intérieur » (*betokh*) de l'Arbre de Vie, alors que dans la Manifestation universelle de Dieu, ce dernier arbre se situe « à l'intérieur de l'intérieur » de Son « jardin » ou état cosmique central, « au centre de Son centre » (*betokh tokho*).

Ce n'est que par rapport à Sa Manifestation, qui est le domaine du fini, que la grâce et la rigueur de

l'Infini se dégagent de Sa pure Réalité pour gouverner l'Univers et en particulier l'homme, appelé à actualiser Son Unité ici-bas. Cette actualisation consiste dans Son affirmation, dans l'union cognitive avec Lui, ce qui suppose la négation de ce qui Le nie ; c'est l'intégration de Son « côté gauche » ou de Sa rigueur dans Son « côté droit » ou Sa grâce, et c'est, véhiculée par Sa grâce, l'absorption dans Sa Réalité pure, cachée dans la « colonne du milieu », le « cœur », le « centre intime » de l'homme. C'est ainsi que l'homme replace spirituellement l'arbre du bien et du mal là où il doit se trouver : « à l'intérieur » de l'arbre de Vie. La « mort à Dieu » est « engloutie dans la victoire » qui est la vie en Dieu. L'homme retablit l'état paradisiaque dans sa perfection qui, de passive et corruptible qu'elle était, devient active et définitive. L'homme « cultive et garde le jardin » de Dieu, comme il aurait dû le faire dès le commencement. Le nouvel Eden terrestre reflète sans ombre l'Eden céleste et, par là-même, l'« Eden suprême », le monde de l'Emanation transcendante de Dieu où l'archétype de l'arbre du bien et du mal se trouve éternellement intégré dans celui de l'arbre de Vie.

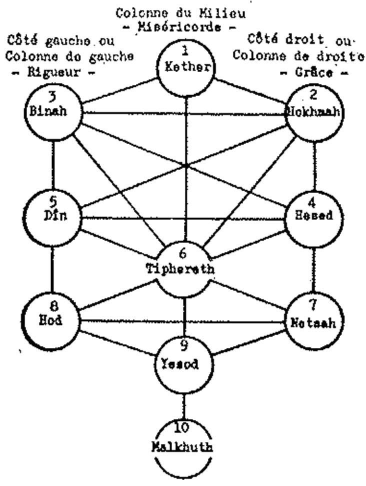
Tandis qu'au paradis terrestre, l'arbre défendu est sorti du « Centre » pour l'entourer comme une « plante parasite et vénéneuse » dont le fruit est le dualisme, la séparation, la mort, dans le Monde transcendant il n'y a qu'unité — fusion sans confusion — béatifique de tous les archétypes entre eux et avec l'Archétype suprême, l'Un. Ici, dans l'Eden transcendant, les archétypes des deux arbres, ainsi que ceux de l'homme et de la femme, et celui du serpent même, sont unis l'un à l'autre et ne font qu'un avec Dieu. Ici, tout est Dieu, et Dieu est tout ; tout est un, et l'Un est tout. L'omme et la femme sont le seul Androgyne divin, et celui-ci ne fait qu'un avec les deux Arbres réunis ; l'Homme transcendant est cet Arbre un, qui est l'Un même. Pour ce qui est du « serpent ancien » ou *Satan*, l'« adversaire » de Dieu et de l'homme, il se nie ici lui-même, d'éternité en éternité, si bien qu'il ne fait qu'un avec l'affirmation de l'Un ; en d'autres termes, il fait partie intégrante de la rigueur divine, de la négation de la négation

de Dieu qui, elle, ne fait qu'un avec Sa grâce, Son affirmation, elle-même totalement unie à Celui qu'elle affirme. C'est cette Unité suprême de toutes choses qui fournit la clef de leur compréhension véritable, de la connaissance des mystères de la création, mystère de la sphère cosmique et du cycle de son existence, mystère du cercle de l'affirmation propre de l'Infini traversant le cœur de tout ce qui est fini, limité, destiné à retourner à Lui.

4.

L'Unité de l'Eden suprême explique en particulier les mystères de l'Eden terrestre et du cycle de l'humanité qui y a pris naissance pour aboutir, à travers la chute et le relèvement spirituel de l'homme, au paradis terrestre renouvelé. Aussi, remontons à cette Source suprême, aux archétypes éternels, pour considérer l'Eden à partir d'en haut et de l'intérieur, à la lumière de l'unique Réalité ou Vérité. Cette Source ou Clef suprême des mystères édéniques a pour symbole central — dans la tradition ésotérique du judaïsme — le dit « Arbre des *Sephiroth* », l'Arbre situé donc par l'Ecriture « au milieu du jardin », milieu, centre qui, en haut, est « partout ». Il est, nous venons de le voir, tout l'Eden suprême, Dieu Lui-même auquel s'identifient les archétypes de l'homme, de la femme, du serpent, de tous les animaux, de tous les arbres et de leurs fruits, bref, de tout ce qui existe en bas. L'Arbre sephirothique est l'Unité ontologiquement hiérarchisée de toutes les Déterminations premières et propres de Dieu ; et c'est d'abord l'Un en soi, dans Son Sur-Etre ou « Non-Etre » (*Aïn*) où Il demeure éternellement indéterminé, inconditionné, absolu, puis l'Un dans son « Etre » (*Ehyeh*) où Il S'affirme et Se détermine Lui-même comme Principe et Archétype du multiple. Tous ces Aspects divins, qui impliquent les archétypes de toutes choses, furent révélés synthétiquement à Israël sous la forme des dix « Nombres » métaphysiques ou *Sephiroth*. Partant de leur Unité essentielle, leur hiérarchie se déploie, comme dit, à l'instar d'un arbre,

avec son tronc — ou sa « colonne du milieu » — et ses branches s'étendant « à droite » et « à gauche » :



Signification des *Sephiroth* :

1. *Kether* : « Couronne », Principe suprême, Etre-Sur-Etre, l'Infini, l'Absolu.
2. *Hokhmah* : « Sagesse », l'Emanation première et indistincte de l'Etre.
3. *Binah* : « Intelligence », la seconde Emanation, réceptive et distinctive.
4. *Hesed* : « Grâce », la troisième Emanation, affirmative et unitive.
5. *Dîn* : « Jugement », la quatrième Emanation, négative et séparatrice.
6. *Tiphereth* : « Beauté », l'Union centrale des Emanations divines.
7. *Netsah* : « Victoire », la Toute-Puissance divine dans sa grâce.
8. *Hod* : « Gloire », la Toute-Puissance divine dans sa rigueur.
9. *Yesod* : « Fondement », l'Acte divin éternel et total.
10. *Malkhuth* : « Royaume », le Réceptacle divin de toutes les Emanations sephirothiques, l'Immanence divine.

Noms divins des *Sephiroth* :

1. *Kether* : *Ehyeh*, « Etre », ou l'Etre-Sur-Etre (le Sur-Etre ou Non-Etre seul étant appelé *Aïn*, « Néant » ; l'Etre-Sur-Etre aussi *En-Soph*, l'« Infini »).
2. *Hokhmah* : *Yâh* (intraduisible), la Révélation propre et transcendante de l'Etre.
3. *Binah* : *YeHoViH* (*YHVH* dans Sa réceptivité propre et distinctive). (1)
4. *Hesed* : *El*, « Dieu », ou *Elohaï*, « Mon Dieu », le Dieu personnel et miséricordieux.
5. *Dîn* : *Elohîm*, « Dieux », l'Un dans Ses Aspects multiples, Sa Rigueur cosmique : le Principe d'Immanence.
6. *Tiphereth* : *YHVH*, l'Un dans l'Union de Ses Aspects, Sa Miséricorde infinie.
7. *Netsah* : *YHVH-Tsebaoth*, « *YHVH* des Armées » ou des puissances de grâce.
8. *Hod* : *Elohim-Tsebaoth*, « *Elohim* des Armées » ou des puissances de rigueur.
9. *Yesod* : *El Haï*, « Dieu vivant », ou *Shaddaï*, « Tout-Puissant » : Dieu en acte.
10. *Malkhuth* : *Adonaï*, « Mon Seigneur » immanent et maternel.

---

(1) Le Tétragramme *YHVH* n'est pas traduisible comme tel, mais il a le verbe « être » pour racine et désigne l'Essence divine (la traduction la plus approchante pourrait en être : « Il est »). Il se trouve souvent transcrit sous des formes vocalisées comme *YeHoVaH* ou *YaHVeH*, sa vocalisation impliquant, en effet, des variantes dont chacune comporte une signification spirituelle particulière. Dans le cas présent, la vocalisation *YeHoViH* est identique à celle du nom divin *Elohim*, ce qui indique la parenté entre ces deux noms, le premier désignant le Principe de tout discernement spirituel, le second celui de toute distinction cosmique. Depuis plus de deux mille ans, la prononciation du Tétragramme *YHVH* est interdite aux juifs, à l'exception d'une élite d'initiés qui, à chaque époque, représentent la « chaîne de la Tradition ésotérique » ininterrompue (*shalsheleth ha-qabbalah*) et qui sont aussi les seuls à savoir comment énoncer le Tétragramme selon les règles sacrées de la science incantatoire, transmise de « bouche à oreille » depuis Moïse jusqu'à nos jours.

Leo Schaya.

(A suivre)

LES LIVRES

Al-Balabani, *Le Traité de l'Unité*, suivi de l'épitre intitulé *le Cadeau*, traduction d'Abdul-Hâdi, Editions Orientales 1977.

Une nouvelle maison d'éditions est née, dirigée par M. Michel Allard. Présentées avec goût, ce sont trois séries de livres consacrés aux traditions alchimique, hindoue et islamique, qui sont annoncées et qui débutent par deux ouvrages sur l'Islam. Espérons que l'éditeur nous réserve une série chinoise et une autre sur le symbolisme général.

On connaît le *Traité de l'Unité*, attribué d'abord à Ibn 'Arabi, mais qui doit être restitué à Al-Balabânî. Guénon l'avait publié dans sa revue *La Gnose* et les *Etudes Traditionnelles* l'avaient réimprimé. Mais c'est un texte trop capital pour être négligé, car l'unité divine est le principe essentiel de la spiritualité de l'Islam, comme du judaïsme. Elle correspond dans la tradition hindoue à *Atmabodha* (ou connaissance de l'esprit) de Shankarâchârya, qui avait été traduit par Félix Nève dans le *Journal Asiatique* en 1866, mais qui va être publié par M. Michel Allard dans la traduction de M. René Allar.

Al-Balabânî a des formules frappantes pour exprimer l'unité divine : la plupart des initiés disent que la connaissance vient de l'extinction de l'existence. Or, dit Balabânî, c'est une erreur manifeste, car ce qui n'existe pas ne peut cesser d'exister. Le Prophète a dit : « celui qui se connaît connaît son Seigneur », il n'a pas dit : « celui qui éteint son âme connaît son Seigneur », car aucune chose n'est autre que Lui. Et si quelqu'un demande et espère l'union, il ne sait ce qu'il dit, car on ne peut parler d'union, lorsqu'il s'agit d'une unité. Celui qui connaît et ce qu'il connaît sont unis dans l'identité, comme l'avait jadis dit Aristote.

'Abd ar-Rahman al-jami, *Vie des Soufis*, ou « les haleines de la familiarité », traduit par Sylvestre de Sacy, Editions Orientales, 1977.

Ce deuxième volume de la série islamique est une introduction à la vie et aux sentences de quelques centaines de Soufis, que Sylvestre de Sacy a traduit en 1831 et que M. Michel Allard vient de réimprimer dans la série de l'Islam.

Ces « haleines de la familiarité » sont les paroles prononcées par de saints personnages en union familière

avec l'essence divine. Sylvestre de Sacy commence par nous donner un extrait du célèbre historien Ibn Khaldoun, qui nous expose le genre de vie de ces spirituels consistant essentiellement à s'adonner constamment aux exercices de piété, à vivre uniquement pour Dieu, à renoncer à toutes les vanités du monde, à ne faire aucun cas des plaisirs, des richesses, des honneurs, à se séparer de la société pour se livrer dans la retraite aux pratiques du culte divin.

Cette introduction à une suite de biographies et de sentences choisies a le grand mérite de nous préciser les divers degrés atteints dans l'échelle de la spiritualité par ces héros de la vie mystique, c'est-à-dire les *états*, les *stations*, auxquels ils sont parvenus. C'est une revue du vocabulaire qui dévoile les qualités correspondantes attribuées aux Soufis, depuis l'anéantissement en Dieu, la connaissance des divins attributs, qui présente d'ailleurs plusieurs degrés : le degré des *parvenus*, le degré de ceux qui *s'approchent* et le degré de ceux qui *demeurent*. La liste des faveurs célestes va de la confession de l'unité — le principe essentiel, et qui présente lui-même plusieurs degrés, la *foi*, la *science* et l'*état mystique*, — jusqu'à la confession de l'extase et la mission prophétique. Les Soufis apparaissent ainsi comme les héritiers des compagnons du Prophète et de leurs descendants.

Par ailleurs, les *Editions Orientales* viennent de publier le texte intégral du *Siphra di-Tzeniutha*, ou Livre du Secret, ouvrage essentiel du Zohar, traduit par Paul Vulliaud et contenant à la fois la traduction littérale et une traduction paraphrasée.

Les mêmes éditions viennent de sortir les *Hymnes et Chants Védantiques* de Shankarâchârya, traduits du sanscrit par notre ami René Allar, accompagnés de notes aussi pertinentes que nécessaires.

Ceux qui s'intéressent à l'Alchimie s'intéresseront à la Bibliothèque d'Alchimie du même éditeur, qui a publié *l'Entretien du roi Calid et du philosophe Morien*, suivi du dialogue de Marie la prophétesse et d'Aros sur le magistère d'Hermès, puis le *Livre Secret d'Artéphius* et, enfin, les *Lettres sur les prodiges de Roger Bacon*, traduites par Albert Poisson. Il a annoncé en souscription *le Traité de l'Eau de Vie* de Brouaut, d'après l'édition unique de 1646.

Une autre nouvelle maison d'édition imprime, elle aussi, une collection d'ouvrages dans le même esprit que celui qui anime notre revue. Il s'agit de *Awac-Bretagne, Tradition Universelle*, qui annonce en souscription un abrégé de *L'Origine de tous les cultes*, de Dupuis, réimpression de l'édition de 1836 en deux volumes, dans un tirage limité à 500 exemplaires.

LUC BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1e trimestre 1978

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1978 :

Prix de vente du numéro au magasin	**15,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**54,00 frs**
» franco de port	**60,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**86,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port	**69,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**89,00 frs**

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**90,00 frs**
1975 à 1977 prise au magasin	**60,00 frs**

+ *frais d'expédition recommandée*

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. - Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 15,00 Frs + 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 15,00 Frs. venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE AVRIL - MAI - JUIN No 460

IL N'Y A PAS DE DROIT SACRÉ A L'ABSURDITÉ

Qui dit connaissance humaine, dit connaissance de l'Absolu, ou connaissance du Principe suprême ; et celle-ci évoque le mystère des degrés de réalité, donc celui de la relativité, non seulement du monde, mais aussi — et *a priori* — de l'aspect personnel de la Divinité. C'est ici qu'interviennent certaines difficultés soit conceptuelles, soit dialectiques : d'une part, il y a nécessité métaphysique de rendre compte de ce mystère, et d'autre part, il y a impossibilité théologique d'en rendre compte sans en même temps, sinon le nier explicitement, du moins le mettre entre parenthèses ; très schématiquement parlant, c'est comme si, obligé de constater l'existence de cercles concentriques, on se hâtait d'ajouter que ce sont des rayons, afin de sauvegarder l'homogénéité du système et en fonction d'un préjugé de continuité linéaire ou d'unité malgré tout (1). C'est dire que la spéculation dogmatiste ignore cette mobilité intérieure qui, dans d'autres disciplines, permet de hiérarchiser des perspectives différentes sans en sacrifier aucune, et sans en réduire aucune abusivement à l'autre.

Au sein de la relativité, il y a à l'égard de l'Absolu un rapport de rayonnement, de prolongement ou de

(1) Cette difficulté évoque du reste le malentendu classique entre le Monothéisme sémitique et le Polythéisme aryen ou autre. En fait, il n'y a pas de Polythéisme proprement dit, sauf peut-être subjectivement — *de facto* et non *de jure* — dans le cas d'une dégénérescence populaire que nous qualifierons de « païenne ».

continuité, et un rapport de reflet, de répétition ou de discontinuité : affirmer que les hypostases ne relèvent en aucune manière du premier rapport, reviendrait à nier leur caractère divin, — figuré par la continuité géométrique, — car alors l'Essence seule serait divine, le point seul étant central ; affirmer au contraire que les hypostases, pourtant relatives (2), ne relèvent en aucune manière du second rapport, reviendrait à nier leur séparation d'avec le pur Absolu, car alors elles seraient l'Essence et celle-ci serait différenciée, — donc affectée de relativité, — ce qui est une contradiction dans les termes. Il y a également, toujours dans la relativité, le rapport de différence et celui d'identité : une hypostase est distincte de l'autre sous peine d'être l'autre et non elle-même, mais elle est identique à l'autre sous le rapport du caractère hypostatique. Cette dimension de distinction et d'indistinction, laquelle est pour ainsi dire « horizontale », ne cause aucune difficulté ; mais il n'en va pas de même de la dimension « verticale » de continuité et de discontinuité, car ici entre en jeu une question de « sublimité », à laquelle un certain point de vue affectif est particulièrement sensible, sans parler du souci de prévenir les risques d'hérésie : c'est-à-dire qu'il faut éviter à tout prix, d'une part qu'on mette un ou plusieurs dieux à côté de Dieu, et d'autre part qu'on introduise en Dieu une scission, ce qui reviendrait à peu près au même ; la Nature divine devant rester simple, comme la Réalité divine doit rester une, nonobstant la complexité indéniable du Mystère divin.

***

S'il n'y avait pas cette complexité, le monde ne serait pas ; la nier reviendrait à soutenir que l'Absolu soit privé de la dimension d'Infinitude. Et si Dieu n'était pas essentiellement simple, la Réalité ne serait

(2) Au sens — paradoxal, mais réel — du « relativement absolu » : l'hypostase est relative au regard de l'Essence, mais elle est principielle — donc pratiquement absolue — au regard de la Manifestation cosmique.

pas une ; il y aurait plusieurs Existences produisant les choses existantes, ce qui est contradictoire, donc absurde, l'Existence étant unique par définition.

D'une part, Dieu est absolu, et d'autre part, Il peut être différencié ; mais Il ne peut l'être sur le même plan ou sous le même rapport. S'Il est absolu, c'est qu'Il dépasse ses aspects différenciés, telle la Trinité, la Puissance créatrice, l'Omniscience, l'Omnipotence ; s'Il est différencié ou qualifié, — ce qui revient au même, — c'est qu'Il est envisagé sous un rapport déjà relatif, bien que cet aspect soit absolu par rapport aux créatures en tant que telles, puisqu'il est principiel comme tout l'ordre divin (3).

Or, selon l'objection de certains croyants, qui entendent réduire la métaphysique à leur crédo, « Dieu » serait sous tout rapport l'Absolu ; la logique du métaphysicien, laquelle refuse cette équation, ne s'appliquerait pas à Dieu ; l'idée que les qualités divines et le caractère personnel de Dieu relèvent de la relativité ne serait ni théologique ni pneumatologique, mais simplement logique, ce qui prouverait l'incompétence de l'intelligence humaine en cette matière ; Dieu ne serait pas soumis aux lois de la raison, et croire le contraire serait une perversion luciférienne (4). Nous pourrions répondre à bon droit —

(3) Pour Maître Eckhart, le « fond » de l'âme — c'est-à-dire de l'Intellect — transcende l'âme, ou l'Intellect différencié, comme la « Déité » (*diu Gotheit*) transcende le « Dieu » (*Got*) des Trois Personnes. En parlant du Sur-Etre, — car l'essence « incréée » de l'Intellect y a accès, et c'est là la perspective de l'immanence, — et en comparant ce mystère à un « château fort » (*daz bürgelin*), Eckhart précise que « Dieu lui-même n'y jette jamais aucun regard (*luoget dâ niemer in*)... en tant qu'Il possède les modes et les propriétés de ses Personnes... Quand Il est l'Un absolument simple, sans aucun mode ni aucune propriété : là Il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, mais Il est néanmoins un Quelque chose (*ein waz*) qui n'est ni ceci ni cela. » (Premier des sermons débutant par la citation : *Intravit Jesus in quoddam castellum*.) Toujours selon Eckhart, « tout ce qui est dans la Déité est un, et de cela il n'y a pas lieu de parler. Dieu opère, la Déité n'opère point... Dieu et la Déité diffèrent par l'opérateur et le non-opérer. » (Sermon *Nolite timere eos*...)

(4) Cette tentation n'est pas particulière au Christianisme, elle se produit presque nécessairement dans tous les climats

puisqu'on en est arrivé là — que c'est l'inverse qui est une perversion de l'esprit : c'est-à-dire de croire que la nature de Dieu puisse ou doive apparaître comme absurde à l'intelligence humaine ; de croire que Dieu, après nous avoir donné l'intelligence — non la seule « logique » — puisse exiger de nous d'admettre ce qui est contraire à ce don ; ou de croire que Dieu ait pu nous donner une intelligence contraire aux contenus les plus élevés dont elle est capable et pour lesquels elle est faite ; donc, qu'Il ait pu nous donner une intelligence inopérante à l'égard des vérités le concernant, alors que c'est précisément l'intelligence humaine — non animale — qui est « faite à l'image de Dieu » et qui détermine tout le reste du phénomène humain, de la station verticale jusqu'au don du langage. Quelqu'un a prétendu que les lois de la raison ou de la logique ne sont pas enracinées en Dieu, ou si elles le sont, elles le sont comme n'importe quoi, du simple fait qu'elles existent ; dans ce cas, il serait inutile de proclamer que Dieu a fait l'homme à son image. Si n'importe quoi est fait à l'image de Dieu, — dans le sens direct où l'entend l'Ecriture, — Il est inutile de parler de théomorphisme humain ; si par contre il y a théomorphisme, il doit concerner avant tout l'intelligence, qui est l'essence et la raison d'être de l'homme.

En réalité, les lois de l'intelligence, donc aussi de la raison, reflètent les lois de l'Intellect divin ; elles ne sauraient s'y opposer. Si les fonctions de l'intelligence s'opposaient à la nature de Dieu, il n'y aurait pas lieu de parler d'intelligence, précisément ; l'intelligence, par définition, doit être disposée en vue du connaissable, ce qui signifie en même temps qu'elle doit refléter l'Intelligence divine, et c'est pour cela que l'homme est dit « fait à l'image de Dieu ».

Et quelles seraient donc les mystérieuses tares inhérentes à la raison et contraires aux données fondamentales de la nature divine, et quelle serait la

exotériques. Ashari par exemple estime que Dieu a le « droit » d'être injuste et que c'est l'homme qui a l'esprit de travers ; il oublie que, s'il en était ainsi, « le Juste » (*El-Hakîm*) ne serait pas un Nom divin et l'homme ne serait pas déiforme.

raison d'être de ces tares ? Si déjà l'homme est fait pour connaître Dieu, et si par conséquent Dieu exige de lui qu'il le connaisse, comment expliquer — et nous répétons ici notre argument de tout à l'heure — comment expliquer que Dieu aurait doté l'homme d'un instrument de perception qui fournisse le contraire de la réalité, ou qui le fournisse arbitrairement à partir d'un certain niveau ? Car il est évident que si certains philosophes nient Dieu, — ceux précisément qui détachent la raison de ses racines, — ce n'est pas parce que la raison les y oblige, sans quoi l'athéisme serait naturel à l'homme, ce qui est brillamment démenti par l'expérience, — il n'y a aucune peuplade sur terre qui ne soit pas religieuse *a priori*, — et sans quoi un Platon ou un Aristote, accusés pourtant de rationalisme, n'auraient pas eu à se donner la peine de parler de Dieu ; la structure même de la raison les en aurait dispensés. Bien entendu, ces arguments ne sauraient s'adresser aux théologiens qui admettent — et c'est la norme — que la « science sacrée » n'est pas contraire à la raison ; ils s'adressent à ceux — théologiens ou non — qui estiment que la Révélation puisse s'attribuer le droit de heurter de front les intelligences même les mieux douées, les mieux informées et les plus bienveillantes, sans rien leur offrir d'autre que le pari de Pascal.

Dans la mesure où Dieu se fait l'objet de notre intelligence, c'est Lui-même qui se connaît en nous ; et la faculté rationnelle est, sinon capable à elle seule de toutes les dimensions de cette connaissance, du moins conforme à elle par sa structure et ses fonctions.

***

S'il est dit, traditionnellement, que la raison ne saurait atteindre Dieu, il faut entendre : la raison à elle seule, donc coupée de sa racine, à savoir l'Intellect ; mais cela ne saurait vouloir dire que la raison soit ainsi faite — de par un caprice du Créateur (*quod absit*) — qu'elle fait apparaître comme logiquement contradictoire, donc absurde, ce qui est divinement vrai. Certes, la raison ne saurait rendre compte de l'Inexprimable ; mais inversement, rien de

ce qui est exprimable ne saurait être par soi-même contraire à la raison. Telle expression métaphysique peut être accidentellement illogique, mais alors c'est, soit à cause de notre ignorance de certaines données, soit à cause du caractère elliptique de l'expression.

L'homme se distingue de l'animal par la totalité — donc l'objectivité — de son intelligence, et le signe de cette totalité est non seulement la faculté rationnelle, mais aussi le langage ; or le domaine du langage est celui de la logique, si bien que celle-ci concerne tout ce qui est exprimable. Par conséquent, que nul ne vienne nous dire qu'il y a de l'exprimable qui échappe à la logique et qui a le droit de l'abolir ; aucune religion ne nous impose cette opinion, et jamais aucune religion ne nous a averti que notre intelligence, ou notre faculté de penser, comporte des tares inhérentes qui la mettent en contradiction avec ce que la religion nous demande de croire. Si quelqu'un nous demande d'admettre ce postulat pour le moins paradoxal, nous n'avons aucune raison de le faire ; pour quel motif devrions-nous croire que, sur un plan qui empiriquement n'échappe nullement à notre pensée, notre intelligence ne fonctionne plus ? Si une idée ne s'impose ni par son évidence ni même par sa vraisemblance, de quel droit s'imposerait-elle à nous, et quel motif aurions-nous de croire qu'elle est vraie ? Est-ce avec l'intelligence que nous devrions admettre que l'intelligence soit intrinsèquement incompatible avec la connaissance de Dieu ?

Les croyants adversaires de la raison — et éventuellement de l'intelligence tout court — se persuadent que l'esprit humain n'est capable que de logique ; c'est dire qu'ils nient l'Intellection, et ils le font dans l'intérêt de la Révélation, selon leur sentiment. Certes, ils utilisent rétrospectivement des arguments logiques, et ils se défendent de rejeter la logique en soi ; mais au lieu de comprendre que la logique du pur métaphysicien — du type platonicien ou védantin — est elle aussi rétrospective et qu'elle l'est à l'égard de l'Intellection (5), précisément, ils

(5) Rétrospectivité principielle ou rationnelle, bien entendu, et non temporelle.

réduisent les thèses du métaphysicien à la logique au moyen de laquelle il s'exprime, et ils le font tout en revendiquant pour eux-mêmes le droit de présenter logiquement des certitudes suprarationnelles ; deux poids, deux mesures.

Aux détracteurs de la logique sur le plan de l'épistémologie sacrée, nous pourrions poser provisoirement la question suivante : qui donc a obligé Grégoire Palamas d'imaginer les « Energies » divines sinon la nécessité logique de bâtir un pont entre son *deus absconditus* et le monde (6) ? Nous disons « imaginer » parce que ce concept des « Energies » n'a aucun fondement ni scripturaire ni patristique, — à moins de forcer les choses, ce qui n'est jamais trop difficile, — mais en même temps nous posons cette question d'une manière « provisoire » parce que nous voulons bien admettre que Grégoire Palamas ait suivi une intuition intellective, ou disons une « inspiration » du Saint-Esprit (7) ; mais qu'on n'accuse alors pas les platoniciens d'avoir toujours été dupes d'une logique tout artificielle et qu'on n'étende pas ce reproche à tous les sages non chrétiens. Il est facile de voir pourquoi dans un cas la logique est censée véhiculer une aide du Ciel, tandis que dans l'autre elle est accusée d'être une machination humaine : c'est que la pétition de principe confessionnelle interdit d'admettre que soit valable ce qui ne vient pas de telle chapelle.

(6) Fort curieuse est la controverse « byzantine » sur l'inconnaissabilité de Dieu : est-Il inconnaissable à cause d'une déficience de notre esprit, ou l'est-Il à cause de sa nature même ? Les deux thèses sont à la fois vraies ou fausses, suivant le rapport envisagé.

(7) La distinction entre l'Essence et les Energies pourrait bien équivaloir à celle entre le Sur-Etre et l'Etre, mais la question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure on tire les conséquences impliquées dans les deux notions, ou plutôt, dans quelle mesure on perçoit la portée des deux principes. En général, les doctrines théologiques n'adoptent pas ce point de vue, soucieuses qu'elles sont de faire entrer la Divinité une et totale dans chacun des aspects divins, afin de parer au danger d'hérésie et cela au risque de faire éclater les formulations, c'est-à-dire de leur donner un caractère paradoxal et pour le moins problématique. Ce qui, précisément, a amené certains à soutenir que la Vérité divine a le

On nous dira que la nature divine n'est pas soumise aux lois de la logique. Sans doute ; mais les lois de la logique sont ontologiquement soumises à la nature divine, dont elles témoignent précisément ; et ceci est tout différent ! Et s'il y a des secteurs où les lois de la logique, sans être contredites, deviennent pratiquement inopérantes, l'intelligence comprend pourquoi il en est ainsi ; elle sait que le formel ne saurait contenir l'informel, et cette conscience est loin d'être illogique. On nous parlera peut-être de la naissance virginale du Christ ou de la présence réelle dans l'Eucharistie, ou de la résurrection des morts, ou d'un miracle quelconque ; mais ces choses sont parfaitement conformes à la logique, dès lors qu'on connaît leur nature. La divine Toute-Puissance signifie que Dieu peut tout dans l'ordre des phénomènes, mais elle ne saurait signifier que Dieu puisse être à la fois et sous le même rapport absolu et relatif, simple et différencié ; Dieu peut tout, mais Il ne peut pas être contraire à sa nature ; Il ne peut pas ne pas être Dieu.

***

Les religions monothéistes représentent des voies de salut — appuyées par une morale et une mystique — et non expressément des doctrines métaphysiques ; il en est ainsi du moins quand nous les envisageons — comme elles l'exigent *a priori* — dans leur signification littérale et immédiate, qui seule s'impose comme une *conditio sine qua non* ; mais comme la religion comporte nécessairement un caractère de totalité, — son exigence totale l'indique précisément, — elle offre forcément, bien que d'une manière indirecte et implicite, la vérité totale, donc la métaphysique pure. Elle l'offre; non dans l'énoncé littéral de ses dogmes, mais dans leur symbolisme, qui par définition est universel ; ainsi, quand les Pères de l'Eglise déclarent que « Dieu est devenu homme afin que l'homme puisse devenir Dieu », il y a là une signification qui dépasse le sens littéral du rédemptionnisme volontariste et individualiste. Toute la doctrine du Verbe constitue un système de points de repère au niveau de la métaphysique une, et en ce sens on peut parler d'une métaphysique de formulation chrétienne ; mais ce qu'on ne peut pas faire, c'est prétendre qu'il existe une métaphysique explicite et une épistémologie qui s'imposent à tout Chrétien et qui soit contraire à toutes les autres doctrines du même caractère.

« droit » d'être absurde, non pour la pensée des rationalistes seulement, mais pour la raison humaine en soi.

Si donc le métaphysicien de confession chrétienne est solidaire des dogmes, s'est parce qu'il perçoit leur vérité universelle et non parce qu'il entend réduire l'Absolu à tel aspect relatif du Réel ; d'un autre côté, il est faux de contester l'unanimité de la métaphysique en faisant valoir que les doctrines sont diverses, car cette diversité n'empêche nullement les vérités essentielles d'être d'une éblouissante unanimité.

***

Mais revenons au problème des aspects absolu et non-absolu que nous avons évoqué plus haut : jamais l'Ecriture n'a déclaré que le Père, le Fils et le Saint-Esprit — ou que le « Seigneur des armées » de l'Ancien Testament — constituent l'Absolu. L'Ecriture n'a pas davantage ordonné ni interdit d'être métaphysicien ; les croyants ont parfaitement le droit de ne pas l'être (8). Le crédo chrétien exige de croire « en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », et non de croire que ce Dieu soit l'Absolu ; certes, il faut croire que rien n'est au-dessus de Dieu, mais l'Essence divine n'est précisément pas un autre Dieu au-dessus du Dieu différencié et agissant ; c'est le même Dieu, mais envisagé sous un autre rapport, ou plutôt en dehors de tout rapport déterminatif et limitatif (9).

(8) Etant donné que la métaphysique n'est la propriété d'aucune confession, nous voyons au sein de chaque religion des accentuations doctrinales diverses ; ce n'est ni le Christianisme ni l'Islam qui ordonne ou empêche de s'inspirer de Platon plutôt que d'Aristote, ou inversement.

(9) En ce qui concerne la transcendance du Sur-Etre, il faut souligner qu'en réalité elle est absolue plénitude et ne saurait

L'importance de cette idée des degrés du Réel tient au fait qu'elle indique la totalité de la connaissance. Dans l'Hindouisme, on le sait, cette totalité est représentée par Shankara, tandis que pour Râmânuja, comme pour les exotérismes sémitiques, le Réel ne comporte pas de degrés extinctifs ; chez les Grecs, nous rencontrons la conscience de ces degrés dans l'idéalisme platonicien, mais guère dans l'hylomorphisme aristotélicien, lequel accentue ou favorise la perspective « horizontale ». D'où son utilité pour le scientisme d'une part et pour une théologie plus cosmologique que métaphysique d'autre part ; la science étant centrée sur le monde, et la religion sur l'homme, ou plus précisément sur ses intérêts eschatologiques, donc en fonction de Dieu (10).

La connaissance de l'Absolu, laquelle coïncide en principe avec la plénitude de l'intelligence, implique la connaissance du relatif, donc aussi du caractère illusoire de celui-ci ; rien ne peut nous obliger à admettre que telle réalité relative soit absolue ; à l'admettre pour la simple raison qu'elle est sublime ou que le dogme ne spécifie pas sa relativité ontologique. Nous venons de dire que la connaissance de l'Absolu coïncide « en principe » avec l'intelligence totale : cette réserve signifie que l'homme n'a le droit de revendiquer des vérités transcendantes que dans la mesure de sa sincérité, et qu'il prouve cette sincérité par les conséquences qu'il tire de ces vérités sur le plan individuel ; sans quoi il n'est qu'« un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». Il n'y a pas d'exterritorialité intellectuelle — ou intellectualiste — sur le plan intrinsèquement moral, donc intégralement humain.

---

par conséquent avoir un sens privatif : dire que la Trinité s'y trouve dépassée signifie, non qu'elle soit abolie en ce qu'elle a d'essentiel, mais qu'elle se trouve comprise — et préfigurée par rapport à sa projection ontologique ou hypostatique — dans le Sur-Etre d'une manière à la fois indifférenciée et éminemment positive ; à la manière du *Sat-Chit-Ananda* védantin qui, tout en correspondant à une vision déjà relative, n'en est pas moins compris d'une manière ineffable et suréminente dans la pure absoluité d'*Atmâ*.

(10) Et non comme la nouvelle religion « conciliaire » qui est centrée sur l'homme terrestre.

Il y a dans l'esprit humain deux tendances, soit de réduire Dieu au monde ou l'Absolu au relatif, soit de réduire le monde à Dieu ou le relatif à l'Absolu (11) ; or il est évident que la seconde tendance implique l'idée des degrés du Réel, tandis que la première y répugne et englobe tout dans une même « existence ». D'une part, on réduit pratiquement Dieu au monde tout en maintenant dans ce cadre l'idée de transcendance ; d'autre part, on réduit le monde à Dieu tout en spécifiant *a priori* son néant ontologique en fonction de la Réalité exclusive du Principe.

En langage chrétien, nous dirons que l'Incarnation — le fait que « Dieu est devenu homme » — prouve la divinité de principe de l'Intellect, et exclut qu'une modalité quelconque de l'intelligence — la raison notamment — soit affectée de tares incompatibles avec la nature de Dieu (12). Les lois de la logique sont sacrées, — comme aussi celles des mathématiques, — car elles relèvent essentiellement de l'ontologie, qu'elles appliquent à un domaine particulier ; la logique est l'ontologie de ce microcosme qu'est la raison humaine. Le prototype divin de la raison est l'Etre qui mesure et coordonne ses possibilités, comme le prototype divin de l'Intellect est la Conscience divine repliée sur son infinitude indifférenciée ; l'homme est logique parce que Dieu l'est et parce que, précisément, Dieu l'a créé « à son image ». Mais « comme Dieu », l'homme n'est pas seulement logique, il est aussi artiste, poète, musicien ; la nécessité se combine avec la liberté.

***

Nous ne disons pas qu'une chose est vraie parce qu'elle est logique, nous disons qu'elle est logique

---

(11) La première tendance étant *grosso modo* celle de Râmânuja, et la seconde, celle de Shankara.

(12) Si le Message du Christ — lequel est *a priori* une voie salvatrice et non une doctrine sapientielle — est « folie aux yeux du monde », c'est, non parce qu'il impliquerait une contradiction, *quod absit*, mais parce que le monde suit une voie contraire à ce Message, tout en se réclamant éventuellement de philosophies inopérantes, ou rendues telles.

parce qu'elle est vraie ; nous percevons telle vérité au-delà de la logique puisque nous en avons intellectuellement l'intuition, — l'Intellection étant une sorte de vision et non une conclusion, — mais force nous est de nous référer à la logique dès que nous voulons expliquer quelque chose ; à moins de nous exprimer au moyen d'un symbole, mais celui-ci est une suggestion visant l'intuition, non une explication s'adressant à la pensée.

Sans doute, il arrive qu'il y ait des illogismes flagrants dans les Ecritures sacrées et dans les écrits des sages, mais ces contradictions et inconséquences ne sont qu'apparentes et ne tiennent qu'au caractère elliptique de l'expression, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Il s'agit alors d'une dialectique allusive parlant à l'intuition et à l'imagination intellectuelle ; c'est par ailleurs le rôle des commentateurs de restituer aux formulations les chaînons manquants et de dévoiler ainsi l'intention de l'auteur. Et ceci est sans rapport aucun avec les droits éventuels d'une « absurdité sacrée », laquelle est inexistante sauf en tant que simple apparence ; la fonction d'une telle apparence étant somme toute de « rendre possible une impossibilité » dans la mesure où cela peut et doit se produire dans l'économie de *Mâyâ*, tant il est vrai qu'« il faut de tout pour faire un monde ».

Ce n'est pas pour rien que « logique » (*lógikos*) vient de « Logos », dérivation qui indique d'une façon au moins symbolique que la logique — ce reflet mental de l'ontologie — ne saurait relever en sa substance de l'arbitraire humain ; qu'elle est au contraire un phénomène quasi pneumatologique en ce sens qu'elle résulte de la Nature divine même, d'une manière analogue sinon au même titre que l'intuition intellectuelle. Il faudrait faire intervenir ici la notion du « naturellement surnaturel », possibilité qui se situe pour ainsi dire entre le naturel pur et simple et le miraculeux proprement dit, et qui pour cette raison même est spécifiquement humaine, donc déiforme. Nature et surnature, faillibilité et infaillibilité ; ce dernier élément, qui appartient à la surnature, « s'incarne » également dans la nature — en soi faillible

— en y introduisant un caractère surnaturel, précisément.

En résumé : admettons que la logique humaine est parfois inopérante ; mais elle n'est pas inopérante parce qu'elle est logique, elle l'est parce qu'elle est humaine ; parce que, étant humaine, elle est soumise à des contingences psychologiques et matérielles qui l'empêchent d'être ce qu'elle est par elle-même, et ce qu'elle est par son origine et dans sa source, où elle coïndice avec l'être des choses.

Comme le prouve la pratique de la méditation, l'intuition peut surgir en fonction d'une opération rationnelle — provisoire et non décisive — qui agit alors comme une clef ou comme une cause occasionnelle ; à condition, bien entendu, que l'intelligence dispose de données correctes et suffisantes, et qu'elle bénéficie du concours d'une perfection morale fondée sur le sens du sacré, et capable par conséquent d'un certain « sens des proportions », si l'on peut dire, dans l'ordre divin aussi bien que dans l'ordre humain. Car toutes les choses se tiennent : si l'intelligence a directement besoin de rigueur, elle a aussi besoin indirectement de beauté.

Frithjof SCHUON.

DU MYSTERE DES PLAIES DU CHRIST

« Car ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, simple figure du véritable, que le Christ est entré, mais dans le ciel même, afin de Se présenter maintenant pour nous devant son Père. » (*Ep. Hb.*, IX, 24) « Il n'a pas voulu effacer ses blessures dans le ciel afin de montrer à Son Père le prix de notre délivrance. » (S. Ambroise, *In Lucam*, XXIV, 39) « Il convenait que le corps du Christ ressuscitât avec ses cicatrices afin qu'il présentât toujours à son Père, dans les supplications qu'il lui adresse pour nous, quel genre de mort Il avait souffert pour les hommes. » (S. Thomas *Sum. Theo.*, III, q. 54, a. 4)

Le thème du Christ présentant à son Père, dans le Ciel, les plaies glorieuses de sa Passion, thème dont l'origine remonte à l'*Epître aux Hébreux*, a été constamment repris par la théologie chrétienne, ainsi que par la piété des saints et des fidèles. C'est ce thème que nous nous proposons de traiter ici de façon succincte ; et nous rappellerons d'abord les divers aspects du « Corps du Christ », afin d'y situer celui qui se rapporte à sa passion.

On connaît le rôle central du *Corpus Christi* et la doctrine qui en résulte dans la révélation chrétienne ; qu'il nous suffise, quant aux sources scripturaires, de citer le chapitre VI de l'Evangile johannique (discours sur le pain de la vie) ainsi que la *Ire Epître aux Corinthiens*, et l'*Epître aux Ephésiens* où S. Paul fonde la théologie de ce qu'on appellera plus tard le Corps mystique. Ce qui est moins connu, c'est l'élaboration que le Haut Moyen-Age a réalisée de la théologie du *Corpus Christi* envisagée dans toute son ampleur, et qui révèle la nature véritablement métaphysique de ce Corps. Cette doctrine, qui est celle du « triple Corps du Christ », est aussi désignée en latin par l'expression de *triforme Corpus Christi*.

Telle quelle, cette formulation se trouve chez Amalaire de Metz, évêque de Trêves, ami de Charlemagne (1). Mais elle n'a pas alors le sens que l'on envisage ici (2). C'est chez S. Paschase Radbert, abbé de Corbie, qu'on en rencontre la formulation la plus appropriée, formulation qui sera reprise pendant tout le Moyen-Age. S. Paschase parle, ainsi que Godescalc qui le cite quelques années plus tard (en attribuant ce texte à S. Augustin, d'où son autorité) de *triplex modus corporis* (3), le « triple mode du Corps du Christ », puisque, observe-t-il dans son *Liber de corpore et sanguine Domini* (831), l'Ecriture emploie les mots *Corpus Christi* en trois sens différents pour désigner : soit le corps charnel, soit le pain de vie, soit l'unité des chrétiens rassemblés dans l'Eglise du Christ (4).

Toutefois S. Paschase n'est nullement l'inventeur de cette doctrine. S. Ambroise fait la remarque suivante, à propos de *Luc*, XVII, 37 (« là où sera le corps, là aussi se rassembleront les aigles ») : « quant à savoir ce qu'il faut entendre par corps, aucun doute ne nous est possible, surtout si nous nous souvenons que Joseph d'Arimathie a reçu le Corps de la part de Pilate... Mais le Corps, c'est aussi celui au sujet duquel il est dit : ma chair est vraiment une nourriture... et, ce Corps, c'est aussi celui de l'Eglise. » (5). Enfin, parmi beaucoup d'autres, nous citerons ce texte du mystérieux Honorius Augustodunensis (XIIe siècle) qui fait la synthèse de cet enseignement : « Le Corps du Christ se dit d'une triple manière. 1° il s'agit du Corps incarné d'une Vierge, offert pour nous sur l'autel de la Croix, élevé au ciel après avoir vaincu la mort, assis à la droite de Dieu, 2° on appelle Corps du Seigneur ce gage livré à l'Eglise et que réalise mystérieusement le pouvoir sacerdotal, à partir de la

(1) *Liber officialis* (813), 3 ; c. 35 ; *P.L.*, t. CV, col. 1154-1155. (P.L. = Patrologie Latine de Migne)

(2) cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Aubier, 1959, pp. 39, 299, etc.

(3) cf. Lubac, *ibid.*, p. 338.

(4) *P.L.*, t. CXX, col. 1284-1286 ; cf. Lubac, *ibid.*, p. 40.

(5) *In Lucam*, 1. 8 ; *P.L.*, t. XV, col. 1781-1782.

substance du pain et du vin consacrés par l'Esprit-Saint. 3° le Corps du Seigneur se dit de toute l'Eglise, dans laquelle les élus sont unis comme les membres d'un seul corps. (...) Le troisième Corps est relié au premier par le deuxième. Si bien qu'on n'affirme pas trois Corps mais un seul coordonné droitement par l'Esprit-Saint, de même que l'âme porte la vie dans tous les membres. » (6)

En résumé, nous pourrions proposer de formuler et de structurer cette doctrine de la manière suivante : il y a d'abord le *Corpus natum*, le Corps né (de la Vierge), qui se présente lui-même sous trois aspects différents que nous appellerons *Corpus intactum* (ou *integrum*, le Corps du Christ avant la passion), *Corpus passum* (le Corps souffrant, qui a subi la passion, et dont nous allons parler), et le *Corpus gloriosum* (le Corps glorieux du Ressuscité) ; puis, il y a le *Corpus sacramentale* (ou *eucharisticum*, centre unique où se rejoignent pour le chrétien tous les modes du *Corpus Christi*) ; il y a, enfin, le *Corpus mysticum* (le Corps mystique ou Corps ecclésial), dont le Christ est la Tête, et qui revêt lui aussi trois aspects correspondant analogiquement aux trois aspects du *Corpus natum* : Eglise militante (sur terre), Eglise souffrante (au Purgatoire) et Eglise triomphante (au Ciel).

Ce Corps unique aux trois modes fondamentaux est celui du « Verbe fait chair », du Verbe qui, *in principio*, est « auprès de Dieu » et qui, en soi, « est Dieu » même, — le Verbe qui, dans sa « descente », constitue la manifestation divine intégrale, par laquelle non seulement « tout a été fait », mais tout a été révélé. Ce divin Verbe, en prenant forme et corps humains, a révélé en particulier l'Evangile ; il s'est incarné en Jésus, le Christ ou Messie, le Sauveur destiné à être sacrifié pour la rédemption des hommes, pour leur délivrance spirituelle, leur retour au Dieu à la fois immanent et transcendant. En définitive, le *Corpus Christi* représente le cercle universel de la manifestation de toutes choses, mais aussi leur résorption en Dieu ; et, à cet égard, le christianisme va même jusqu'à enseigner la supériorité de l'*opus salutis* sur l' *opus creationis* : l'Incarnation rédemptrice constitue un miracle plus prodigieux que l'acte créateur.

(6) *P.L.*, t. CLXXII, col. 1250. A notre connaissance, les textes de cet auteur n'ont jamais été traduits. On a cru longtemps qu'*Augustodunensis* signifiait « d'Autun ». En réalité il semble que la ville qu'Honorius appelle *Augustodunum* soit Ratisbonne.

Ici commence d'apparaître la portée infinie de l'aspect douloureux du *Corpus Christi*. Ce Corps, sans ses plaies, est la manifestation divine comme telle, aussi bien sous son aspect universel-cosmique que dans son mode individuel-humain ; c'est la descente du Verbe jusque dans la chair de l'homme : le mystère de l'Incarnation. Mais lorsqu'à ce mystère s'ajoute celui de la Rédemption, le cercle universel de l'Existence divine retourne de son point de chute à son Origine. C'est alors que le Corps de Dieu fait homme est marqué des plaies rédemptices, d'où peut jaillir le Sang du sacrifice rachetant les péchés des hommes. Le Corps du Christ, qui résume toute la création, devient le « point crucial » où s'opère le retour salvateur du créé au Principe-Origine. Car tout ce qui advient à ce Corps et tout ce qui est accompli par lui, advient au cosmos tout entier et est accompli pour lui. Le *Corpus Christi* mis en croix réalise la synthèse sacramentelle de l'univers : tout ce qu'il réalise en lui-même, en vertu de son identité mystérieuse au cosmos, se réalise également dans le monde. C'est ce que déclare S. Paul dans son *Epître aux Colossiens* : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise. »

« Il est le Principe, Premier-Né d'entre les morts, — il fallait qu'il obtînt en tout la primauté —, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude (*plérôma*), et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. » (I, 15-20)

C'est dans cette rédemption cosmique que S. Thomas d'Aquin voit l'une des raisons d'être de la croix : « La mort sur la croix convenait à la rédemption de

tout l'univers ; ce qui fait dire à S. Grégoire de Nysse (*De resurrectione Christi*, Orat. I) : « La forme même de la croix, partant d'un point central pour se diriger aux quatre points opposés, nous représente l'universelle diffusion de la puissance et de la bonté de Celui qui a été attaché à la croix. »

***

Nous pouvons maintenant tenter de scruter plus profondément encore le mystère de cette rédemption opérée par le Corps et le Sang du Christ. Remarquons tout d'abord que le mystère du corps se réfère plus directement à l'Incarnation, tandis que celui du Sang se rapporte plutôt à la Rédemption. Assurément, l'un implique l'autre, et l'on doit parler d'une Incarnation rédemptrice, de même que l'on ne parle que d'une seule eucharistie. Pourtant cette unique eucharistie comprend deux consécrations et se réalise à travers deux transsubstantations, celle du pain et celle du vin, conformément au modèle du Jeudi-Saint. Quant au Vendredi-Saint, rappelons que les deux moments de la mort du Corps et de l'effusion du Sang par le côté ouvert sont nettement séparés.

Il apparaît ainsi qu'on peut distinguer d'une certaine manière les effets de l'Incarnation d'avec ceux de la Rédemption. La transformation spirituelle du monde s'opère grâce à l'Incarnation. C'est par son être même que le Corps du Christ restitue au monde sa déiformité, alors que la Rédemption et la déification qu'elle implique en dernier lieu, résultent non du seul *être* corporel du Christ, mais de la *vertu* de son Sang répandu : elles sont la conséquence de la douloureuse Passion à laquelle ce Corps s'est laissé livrer. Le Verbe, par son Incarnation, s'est « vidé » de sa divinité, et cette kénôse de sa divinité s'achève par celle de son humanité, dans laquelle il se « vide » du Sang de sa vie corporelle. Dans le mystère du Sang répandu, ce n'est plus le Corps comme synthèse paradigmatique de l'univers qui actualise la déiformité du monde, mais c'est la Vie divine de ce Corps, Vie jusque là cachée, qui ruisselle sur la création et la délivre d'elle-même en la déifiant. Le Corps communique la Présence réelle à ce qui est éphémère ; le Sang,

par son Acte sacrificiel, rachète l'éphémère et le délivre de sa finitude en l'absorbant dans l'Infini.

En livrant son Sang, le *Corpus Christi*, de synthèse exemplaire de l'univers, se transforme en synthèse sacramentelle. Il devient le sacrement du cosmos, en tant même qu'il est sacrifié, c'est-à-dire séparé du monde, mis à part et donné à Dieu. Car le sacré se définit d'abord comme une séparation, selon le rapprochement étymologique entre *sacrum* et *secretum* (de *secernere*) qui signifie séparé, mis à part. C'est ce que l'Ecriture confirme en plusieurs endroits. Au chapitre IV de la *Genèse*, elle nous montre le sacrifice d'Abel qui est accepté de Dieu, c'est-à-dire qui réalise la véritable essence du sacrifice parce qu'il a mis à part, choisi « les premiers nés de son troupeau, et parmi ceux-ci, leurs parties les plus grasses » pour les consacrer à Dieu. De même l'*Exode* nous apprend que Moïse, pour s'approcher du Buisson ardent, dut retirer ses sandales. Une parcelle du monde ne peut devenir le lieu de la présence divine que si ont été rompus ses liens avec le reste de la création — relation horizontale — et rétablis ses liens avec le Créateur — relation verticale symbolisée par la fumée du sacrifice d'Abel le Juste, alors que la fumée du sacrifice de Caïn demeure parallèle à la terre. En effet, puisque l'acte de la création est comme une sortie de Dieu « hors de Lui-même », il faut, pour rétablir l'équilibre et sauvegarder l'existence même du créé, que le monde sorte symboliquement ou spirituellement de lui-même et retourne au Principe. Cependant, avec le sacrifice du *Corpus Christi*, ce n'est plus seulement une parcelle du monde qui fait retour à Dieu. En vertu de sa mystérieuse identité au cosmos, c'est le monde tout entier qui est virtuellement réintégré dans son Origine éternelle. Et c'est pourquoi ce sacrifice s'opère par la réunion de l'horizontale et de la verticale crucifiées. Ainsi est accomplie la perfection du sacrifice (*sacrum facere*), puisque la totalité du créé est consacrée à l'Incréé ; ainsi également, tous les autres sacrifices sont abolis, étant contenus suréminemment dans celui de Jésus-Christ.

Le Corps du Christ transfixé et « exalté » sur la croix se sépare de la terre et entre dans le ciel.

Il témoigne par là qu'en réalité le monde n'est pas « dans le monde », mais en Dieu. Toutefois cette « sortie », dans sa parfaite réalisation, ne peut pas être regardée seulement comme une séparation ; sinon le sacrement du corps ne serait défini que dans sa négativité. Si la face négative du sacré est séparation, son intériorité positive est présence active du divin. Dans ce cœur transpercé, le monde opère un retournement, une conversion (*métanoïa*) de son propre mouvement centrifuge. A la kénôse de la croix s'ajoute la *métanoïa* du Sang salvateur qui enraye l'expansion cosmique et la ramène vers son Centre immobile. De même que dans l'acte existenciateur, c'est l'« intérieur » de Dieu qui devient extérieur, ou plutôt « extériorité », de même, dans l'acte salvateur, c'est l'intérieur, ou plutôt l'intériorité du *Corpus Christi* qui se révèle à l'extérieur, intériorité qui, étant répandue « pour la multitude » ramène l'extériorité cosmique à l'intériorité divine. Le Sang qui ruisselle sur le monde opère un véritable baptême cosmique, parce qu'il est la révélation du mystère de la vie céleste jaillissant du Cœur même de Dieu pour y ramener toutes choses. Par là se révèle la signification théologale de ce baptême cosmique, savoir, l'identité essentielle du sang du Christ et de l'Esprit-Saint. Puisque le baptême « au Nom de Jésus » est un baptême « dans l'eau et dans l'esprit » (*Joa.* III, 5), mais qu'il n'est rien d'autre aussi, en réalité, que la mort de l'Homme-Dieu (*Mc.*, X, 38 ; *Ro.*, VI, 3), puisque c'est bien « dans le Sang de l'Agneau que nous avons été lavés » (*Apoc.*, VII, 14), dans l'Eau et dans le Sang qui s'écoulent du Cœur transpercé, il apparaît clairement en effet que ce Sang est un autre nom et une autre forme de l'Esprit sanctificateur et que son effusion réalise déjà l'envoi du Paraclet sur le monde, qui ramènera toute chose au Père. C'est pourquoi il est écrit : « Le Sang du Christ s'est offert à Dieu par son *Esprit éternel* » (*Hb.*, IX, 14).

***

Dans son Ascension, le Christ emporte auprès de son Père le *Corpus passum* glorieusement ressuscité.

C'est alors que les cicatrices de sa Passion revêtent leur ultime signification et que l'on peut saisir la raison de leur présence dans la gloire du Ciel. Car si les cicatrices sont la marque de la finitude du créé, en elles aussi se révèle sa délivrance. Les trous des mains et des pieds, l'ouverture du côté sont des interruptions dans la finitude corporelle du créé : ils témoignent donc, symboliquement, de cette finitude, mais en même temps ils en « réalisent » la limitation et par conséquent la « sauvent ». Ici, dans ces plaies, dans cette ouverture au cœur du monde déifié, finit la finitude, meurt la mort : ici s'ouvre l'Infinitude incréée.

Le Christ « se présente maintenant pour nous devant son Père », dit l'Ecriture. Ce qu'il présente au Père, c'est le *Corpus gloriosum*, synthèse salvatrice du *Corpus integrum* et du *Corpus passum*. Ce sont là — rappelons-le — les trois aspects du *Corpus natum*, dont la substance est identique à celle du corps marial, puisque, sans père humain, il vient tout entier de Marie : c'est la substance dans son « immaculée conception ».

Dans le *Corpus Christi* se rejoignent l'alpha et l'omega de la création. L'ostension finale du Corps souffrant est comme une image inverse de la vision originelle de Dieu sur Sa création. Dans cette vision cosmogonique — révélée par la *Genèse* —, le regard part de Dieu en direction du monde ; et la bonté que le Créateur voit dans le monde, c'est le reflet de la Sienne propre ou de Son Immanence. Mais dans l'ostension suprême du *Corpus passum*, le monde se trouve élevé jusqu'au Père et s'offre à Son regard comme le pur miroir de Sa Transcendance, dans lequel tout ce qui n'est pas Lui finit par s'effacer ; car *nemo bonus nisi solus Deus*.

En présentant au Père son Corps transpercé, le « Verbe fait chair » offre au Regard suprême une image synthétique et anthropomorphe de l'univers : c'est l' *imago Dei* ressuscitée et marquée des plaies de l'Amour descendu dans le monde pour relever l'humanité de sa chute et la renouveler spirituellement, jusqu'à ce que Dieu soit « tout en tous », — jusqu'à

ce que toute image soit entièrement absorbée par Celui qu'elle reflète, afin que tout soit Lui en Lui.

Jean BORELLA

LA GRANDE MEDECINE DES OJIBWAYS

(*suite*) (1)

II. — LES MYSTERES DE LA LOGE-MEDECINE

La loge-médecine (*Midéwigan, Midéwigamig* ; anglais : *Medicine lodge* ou *temple wigwam*) est une image du monde ou, plutôt, elle est le monde lui-même dont tous les éléments essentiels ont été rassemblés et ordonnés pour le sacrifice ; comme le dit justement W. Müller, « la hutte-médecine représente le corps du Grand Dieu » (2). Entre la voûte de branchages, image du ciel qui transparaît à travers elle, et la terre, gardée pure comme au premier jour de la création, entreront les hommes, à la fois auteurs et victimes de la consécration. Avant le début des rites, ils auront apporté toutes les richesses d'ici-bas et, après avoir fait quatre fois le tour de la loge, ils les auront disposées sur un échafaudage spécialement dressé. Car la remise des cadeaux fait partie de tous les rites indiens ; elle est la manifestation extérieure de la pureté des intentions, la marque indispensable de la confiance et du prix que l'on attache aux faveurs du Grand Esprit. Ainsi, le novice remet à ses initiateurs, qui sont les dépositaires de la Grâce divine, les biens essentiels à la vie : des couvertures pour se vêtir, des aliments pour entretenir la force corporelle, du tabac dont la fumée s'élèvera vers le ciel pour de nouvelles actions de grâce.

Pour les initiations aux premier, deuxième et troisième degrés, deux portes seulement sont ouvertes, à l'est et à l'ouest. Elles marquent les deux extrémités du grand axe de la loge, axe qui symbolise la

---

(1) Cf. E.T. n° 459.

(2) *Les Religions amérindiennes*, Paris, 1961.

vie humaine de la naissance (l'orient) à la mort (l'occident, où les Indiens situent le paradis). Pour l'initiation au quatrième degré, celui dont le symbole est la croix, deux portes supplémentaires sont pratiquées, au nord et au sud, sur l'axe transversal de la nef. Ce deuxième axe forme avec le premier la croix, image de l'univers total.

Cette disposition architecturale est complétée, au moment des rites, par plusieurs arrangements liturgiques. On trouve tout d'abord, placée sur l'axe central de la loge, à proximité de l'entrée orientale, une grosse pierre ronde et aplatie.

Bien que tous les observateurs aient signalé l'existence de cette pierre, peu ont cherché à en préciser la valeur et la signification. Un fait est certain : elle est présente dans tous les rites d'initiation, à tous les degrés, et elle est non moins indispensable pour les rites de guérison, pendant lesquels le malade y reste constamment adossé.

Au voyageur allemand Kohl qui lui demandait une explication à propos de cet objet, un Midé donna cette réponse : « Vois », dit-il en levant le doigt vers le ciel : « le Bon Esprit est là-haut et le Mauvais Esprit », ajouta-t-il en pointant le doigt vers la terre, « est là, en dessous de nous. La pierre est mise là pour lui ». Et Kohl faisait observer : « Je suppose donc que les blocs de pierre brute, du fait qu'ils sont la portion la plus grossière et la plus commune des éléments de la terre, représentent l'Esprit Mauvais, lequel joue un certain rôle dans les cérémonies, et que la pierre a été placée là comme une sorte de paratonnerre contre les esprits du monde inférieur. » (3).

L'ethnologue F. Densmore dit, d'autre part, que « cette pierre symbolise le pouvoir de la Midé comme moyen de défense, un homme ayant déclaré que la Midé est comme une pierre que l'on jette à un ennemi ». Il est curieux de constater combien cette remarque évoque le geste rituel des pèlerins musulmans qui, au lieu-dit Mina, lapident par sept fois le « Grand

(3) Kohl J. G., *Kitchi Gami*, Londres 1860. Rééd. Minneapolis, 1956.

Shaïtan », lui-même représenté par une borne de pierre. La « pierre noire » de la Kaaba, à La Mecque, a évidemment en commun avec celle de la medicine-lodge son symbolisme central et axial ; comme cette dernière, elle est un réservoir d'influences célestes et, en même temps, selon l'interprétation commune, elle est dite « noircie par les péchés des hommes ».

Il s'agit donc bien, comme le pressentait Kohl, d'une sorte de « masse conductrice » dans laquelle l'Esprit du Mal (*Matchi Manido*) est comme retenu et empêché de nuire. Cependant, comme l'indiquait l'Indien par son geste et par ses paroles, cette pierre est aussi le point où le grand axe qui relie le ciel aux domaines infernaux prend contact avec la terre. De ce fait, elle est un centre, un lieu de rassemblement et de transformation. Sa moitié inférieure, qui touche le monde souterrain, représente la plus grande matérialité, la pesanteur intégrale, tandis que sa face supérieure reçoit l'influx d'en haut et se charge d'influences bénéfiques. A l'instar de l'âme humaine, elle est un champ de bataille où les forces obscures et les pouvoirs lumineux se livrent un perpétuel combat. D'où une pratique particulièrement éloquente : à un moment culminant du rituel d'initiation, tous les assistants s'approchent de la pierre et « soufflent » sur elle leur sac-médecine, comme ils le feraient sur un être humain. C'est seulement lorsqu'il juge que la purification de la pierre, c'est-à-dire, en fait celle du cœur des assistants, est effectivement réalisée que le *medicine-man in charge* passe au stade suivant du rite.

Le second objet liturgique rencontré sur l'axe central, en direction de l'ouest et à proximité immédiate de la pierre, est un rectangle d'étoffe posé à même le sol qui sert de nappe d'autel : sur lui sont exposés, au cours des rites initiatiques, les coquillages sacrés — les *megis* — dont nous reparlerons bientôt et, au dernier acte de ces rites, les présents que le nouvel initié remet aux officiants et à tous ses frères en religion.

Enfin, au lieu géométrique de la loge, est planté le poteau-médecine, symbole du grade que va acquérir l'initié. Parfois aussi, pour l'initiation aux grades

supérieurs, le nombre des poteaux correspond à l'ordre du grade et ils sont alors disposés d'est en ouest, en partant du centre de la loge, toujours le long de l'axe central. Ainsi, il y a deux poteaux pour le deuxième grade, trois pour le troisième et quatre pour le quatrième. Pour tous les assistants, le poteau-médecine est le rappel de la Présence de Kitchi Manido qui, selon une autre expression de Müller, « siège sur le faîte du toit en berceau ». Pour le candidat, plus spécialement, il est le signe qu'il doit s'ouvrir à l'influence du Ciel ou, pour reprendre un symbolisme cher aux Peaux-Rouges et connu aussi dans les confréries d'archers du Maroc, de la Turquie et du Japon, qu'il doit se tenir dans la loge comme la flèche prête à partir droit vers le but, but qui est le Point non dimensionnel, l'Espace total, l'Univers, le Non-moi.

Pour animer ces images, lisons maintenant deux descriptions de rites d'initiation. La première est due au journaliste allemand Kohl qui a séjourné chez les Ojibways vers 1855 :

« D'un côté de la loge-médecine étaient assis les grands Midés, les principaux frères de l'ordre, les grands-prêtres, ou la faculté. Ils étaient à peu près une demi-douzaine et parmi eux se trouvaient plusieurs chefs dont j'avais fait la connaissance à La Pointe. J'en identifiai un à l'anneau d'argent qu'il portait dans son nez, ainsi qu'aux boucles d'oreilles pesant quelques livres qui pendaient de ses lobes distendus comme des grappes de raisin. Il semblait jouer le rôle principal.

« Lui faisant face était accroupi le père de l'enfant qui devait être reçu dans la Midé ou, comme nous dirions, baptisé. Le bébé, bien attaché sur sa planche-berceau, reposait sur l'herbe, tranquille et digne comme le sont habituellement les papooses. Pendant toute la journée, jamais il ne provoqua la moindre interruption inopportune, endurant toutes les cérémonies qui s'accomplissaient sur et autour de lui avec une équanimité qui me démontra avec évidence qu'il appartenait à cette race d'hommes qui, une fois adultes, savent endurer le martyre sans une plainte...

« Je ne puis donner une description critique de tout ce qui se passa ce jour-là, car je ne pus comprendre tout ce qui se disait et mes interprètes s'interrompaient de temps à autre. Un haut degré d'initiation est nécessaire pour comprendre tout le comment et le pourquoi des mystères indiens...

« Tout d'abord, mon vieux prophète à l'anneau nasal, véritable pilier du temple, dont l'apparence resta très solennelle pendant toute la cérémonie, prononça un discours. Il parlait avec volubilité, tantôt tendant le doigt vers le ciel, tantôt fixant des yeux les auditeurs. Plusieurs fois, il fit un mouvement au-dessus de leurs têtes, comme pour les bénir, à la façon des prêtres de toutes les nations et de toutes les églises. D'après ce qu'on me traduisit, il commença par adresser une prière au Grand Esprit ; puis il expliqua brièvement le motif de la réunion ; enfin, il conclut en souhaitant la bienvenue à tous les assistants, les grands Midés et frères, les « tantes et les oncles », les « sœurs et les cousins », donnant à tous sa bénédiction.

« Après ce discours, tous les Midés formèrent une procession, tandis que le père du novice et les hôtes se levaient et restaient appuyés contre les flancs du wigwam. Les prêtres marchaient l'un derrière l'autre, tenant leur sac-médecine dans la main droite. Ils les tenaient comme pour une charge, à la façon des Cosaques attaquant avec leur lance, et s'avançaient d'un trot rapide vers la victime qu'ils avaient choisie. Pendant ce temps, le tambour était battu puissamment et les calebasses remplies de pois ne cessaient de résonner. Les Midés accompagnaient leur marche d'une sorte de cri de guerre, dont la force augmentait avec leur allure et dont le rythme s'accélérait à mesure qu'ils s'approchaient de leur victime, à peu près comme ceci : Ho ! ho ! — hohohoho ! — o ! o ! o ! o ! o !

« Lorsqu'il arrivait près d'un des hôtes, le Midé dardait sur lui son sac et l'assailli tombait immédiatement, restant étendu sur le sol. Les Canadiens français qui ont généralement le mieux traduit les termes indiens appellent cette opération « tirer » ou « souffler ».

« A peine le Midé avait-il jeté à terre son patient qu'il ralentissait son allure et son « hoho ! », faisait

le tour de la loge, revenait en trottinant à sa place pour repartir encore une fois dès que son sac avait retrouvé suffisamment de force pour bousculer un autre patient. Comme chacun des sept ou huit prêtres était constamment en route, il ne fallut pas longtemps pour que tous les spectateurs s'écroulassent sur le sol, comme un château de cartes renversé par le vent... »

Kohl raconte ensuite comment l'enfant fut présenté à tous les membres présents, comment les danses, les chants et les processions se succédèrent toute la matinée. L'après-midi eut lieu le rite d'excrétion des coquillages : chacun des assistants, comme pris de convulsions, s'approchait du carré d'étoffe placé près de la fameuse « pierre noire » et, après quelques tentatives infructueuses, expulsait de sa bouche un coquillage qui tombait sur la nappe ; après quoi il repartait d'un pas léger, comme guéri et soulagé d'une maladie. Ce rite fut lui-même suivi d'une consécration, avec chants individuels et prières. Enfin, le soir venu, eut lieu la remise des cadeaux, ceux du père aux officiants, avec danse de remerciement exécutée par ces derniers, et ceux des officiants au père et à l'enfant, le tout couronné par un banquet collectif de maïs bouilli.

Un second récit est emprunté à l'ethnologue canadien Diamond Jenness qui l'a rédigé lors d'une enquête faite vers 1930 parmi les Ojibways de Parry Island, dans l'Ontario :

« Le grand prêtre ouvrit la cérémonie en battant un petit tambour à eau et en chantant. Dès qu'il eût terminé son chant, le candidat s'agenouilla devant lui et le dernier prêtre de la file, saisissant des deux mains son sac-médecine et criant Hwa hwa hwa hwa hwa, fit mine de le pousser dans la poitrine du jeune homme. Celui-ci frémit violemment, secoué par les mains du précepteur et de l'assistant. Puis le second prêtre « tira » sur lui, puis le troisième. Enfin, le grand prêtre « tira » aussi et il tomba en avant, comme mort ; mais lorsque les six prêtres déposèrent leurs sacs-médecine sur le dos du candidat, un coquillage sacré (megis) tomba de sa bouche et il manifesta des signes de revie. Le grand prêtre dansa avec le

coquillage autour de la loge, le montrant à chaque Midé et le remit dans la bouche de l'initié ; celui-ci retomba comme mort. Alors, les quatre prêtres marchèrent autour de lui et le touchèrent avec leurs sacs-médecine. Il revécut instantanément et, sur l'ordre du grand prêtre, se remit sur pied ».

« Le dernier acte de la cérémonie », toujours selon le même témoin, « est une pantomime avec les coquillages sacrés. Les prêtres les ayant sortis de leur sac font semblant de les avaler, les rejettent en toussant dans leur main et les montrent furtivement à leur compagnons en murmurant de faibles ho ho ho. Puis ils les cachent à nouveau dans leur sac et reprennent leur place (4). »

⁂

On aura remarqué, dans ces deux descriptions, le rôle très important que jouent les coquillages sacrés, les *megis*, et la façon dont ils sont utilisés. Le rituel s'accomplit dans un double mouvement. Dans un premier temps, le coquillage contenu dans le sac-médecine est projeté sur l'initié. C'est l'acte sacrificiel par excellence, le rite de la mort initiatique dont il a déjà été dit quelques mots à propos du sac-médecine. Dans un second temps, le mouvement est inverse : le coquillage qui est entré dans le corps de l'initié doit en ressortir ; d'où ce curieux rite d'extraction ou d'expulsion, au terme duquel l'objet sacré est présenté à la ronde dans un sentiment général d'allégresse et de vénération.

Ce double mouvement, centripète et centrifuge, a une signification profonde et universelle. L'homme est un être composite, à la fois ange et bête. Selon les mythes indiens comme dans la Genèse biblique, il a été créé le dernier des êtres de l'univers et, pour cette raison, il résume en lui toute la création. En outre, il a été rendu conscient de son origine divine et libre de s'y conformer. Selon l'orientation

(4) Jenness, Diamond, *The Ojibway Indians of Parry Island, their social and religious life*, Ottawa (1935).

qu'il choisit dans sa vie, il est promu à la plus haute destinée — qui est de rencontrer son Père céleste — ou sujet à la plus grande déchéance.

La cause de toute déchéance réside dans le durcissement individualiste : l'homme s'enferme dans la carapace de son ego et se coupe ainsi des sources de la vraie connaissance, dont la nature est universelle. Cependant la parcelle de lumière — l'*imago Dei* — mise en lui dès l'origine, reste toujours présente. Même enfouie sous les attachements passionnels, elle attend, comme la Belle au Bois Dormant, d'être réveillé par l'attouchement de l'Amant divin.

Cet Amant est l'Esprit de Bonté — Djé ou Midé Manido — qui est l'émanation du Grand Esprit, la Vie universelle (*Bémadis*) immanente à tous les êtres, à toutes les formes de la nature, mais qui se communique à l'homme avec une évidence et une intensité particulières dans les rites de la Grande Médecine.

Ainsi, du point de vue de l'homme, il y a la divinité présente au fond de lui-même mais qui est retenue prisonnière par les murs de l'ego ; et il y a la divinité présente dans l'univers mais dont le rayonnement est empêché de pénétrer en nous parce qu'il se heurte à cette même paroi séparative. Or, c'est précisément ce dualisme entre le moi humain et le Soi divin — dualisme qui est la racine de notre misère et de notre ignorance — que les rites d'initiation visent à abolir, grâce notamment à l'instrument d'union sacramentelle qu'est le megis.

Le coquillage sacré est en effet le véhicule de la présence divine ; mieux encore, il est cette présence même faite coquille afin de pouvoir se communiquer à la matière grossière dont est faite notre corps et de réaliser sa transsubstantiation, sa transmutation en énergie spirituelle. Par le rite de projection, le coquillage rituel, d'extérieur qu'il était, devient intérieur à l'homme. C'est l'influence sacralisante, la vie universelle qui pénètre, non sans douleur, à travers l'écorce que nous lui opposons et qui vient tuer ce que saint Paul appelle le « vieil homme » ; cette mort est la condition *sine qua non* de la naissance de l'« homme nouveau », c'est-à-dire de l'émergence à la vie spirituelle, laquelle marque aussi l'entrée de l'initié dans la communauté des croyants. L'instant de la mort initiatique coïncide avec celui de la seconde naissance par laquelle l'homme retrouve en son cœur, au moins virtuellement, le trésor caché de la connaissance mystique, le Royaume de Dieu en lui. Un effort d'objectivation lui est alors nécessaire pour ne pas s'approprier cette lumière, qui brille pour tous les hommes, et pour rendre grâce au Donateur suprême : il la réextériorise donc dans un geste d'éructation, suivi d'un geste de présentation ou d'offrande qui montre clairement à tous les assistants qu'en réalité les deux megis, celui du dehors et celui du dedans, n'étaient qu'un seul megis, une seule Présence.

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON

LA CHUTE D'ADAM

(*suite*)

5.

Tel est l'Arbre des Sephiroth (1) ou Aspects fondamentaux de l'Etre divin, qui réunit l'Arbre de Vie — le Tronc ou la Colonne du Milieu — et l'Arbre de la connaissance du Bien — les branches de la Droite — et de la connaissance du mal — connaissance divine impliquant la négation du mal par les branches de la Gauche —. Tel est aussi, rappelons-le, l'Archétype divin de l'homme, ou Dieu sous son aspect d'Homme transcendant, *Kether-Hokhmah-Binah* étant son « triple Cerveau » » ; *Hesed* et *Dîn*, son « bras droit » et son « bras gauche » ; *Tiphereth*, son « tronc » ou son « cœur » ; *Netsah* et *Hod*, sa « cuisse droite » et sa « cuisse gauche » ; *Yesod*, son « organe générateur mâle », et *Malkhuth*, son aspect « féminin » ou ses « pieds ». En ce qui concerne l'aspect féminin de Dieu ou l'archétype divin de la femme, il se trouve déjà dans *Binah*, appelée « Mère suprême », la Réceptivité de l'Un en tant qu'elle donne naissance *in divinis* aux archétypes propres du créé — résumés dans les six *Sephiroth* actives ou « mâles » de la « construction » cosmique : *Hesed-Dîn-Tiphereth-Netsah-Hod-Yesod* — ; quant à *Malkhuth*, elle est la « Mère inférieure », la Réceptivité de Dieu en tant qu'elle fait naître en elle-même le cosmos et au sein duquel elle habite comme Immanence divine ou *Shekhinah*. L'Arbre des *Sephiroth*, c'est donc Dieu, non

(1) Nous ne pouvons entrer ici dans la richesse en soi inépuisable de ce symbole central de l'Etre divin ; nous avons traité longuement des *Sephiroth* dans notre ouvrage *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale* (Dervy-Livres, Paris, 1977) et y revenons à présent sous le seul rapport du sujet actuel.

C.F. Représentation de l'Arbre séphirothique dans précédent n° 459 des Etudes Traditionnelles.

seulement dans Ses deux aspects d'Arbre de Vie et d'Arbre de la connaissance du Bien et du mal, mais aussi dans Ses aspects « masculin » et « féminin » ; en tant qu'« Homme principiel » (*Adam qadmon*) ou « Homme transcendant » (*Adam ilaah*), il est l'Androgyne éternel et infini, qui réunit les archétypes de l'homme et de la femme. Pour ce qui est du prototype du serpent, il se situe du « côté gauche » de l'Arbre, « au milieu » de la rigueur divine, dans la *Sephirah Dîn*, le « Jugement », ou *Geburah*, la « Puissance » terrible de Dieu, appelée aussi par Son Nom *Elohim* ; c'est également l'archétype de la mort et de l'enfer, car en lui se concentre toute la négation de la négation de Dieu. La simultanéité de cette double négation dans l'Un devient, au sein du multiple, du divisé, du temps, la succession de la négation par sa propre négation ; dans ce cas, la négation de Dieu, c'est Satan ou le serpent, et la négation de celui-ci, c'est sa « mort perpétuelle » en enfer, reflet de l'éternelle négation de la négation de l'Un.

Conjointement, l'Arbre sephirothique fournit la clef pour la compréhension du mystère de la tentation de l'homme par Satan, de son acte de manger le fruit défendu, de la corruption de son âme, ainsi que de son corps paradisiaque. Nous y reviendrons en détail et disons dès l'abord que l'accès du serpent à l'homme s'explique déjà par le fait que l'archétype du premier réside dans celui du second, et il en est de même pour l'arbre défendu, comme pour l'arbre de Vie. L'âme même de l'homme, lorsqu'on l'envisage dans sa totalité universelle, comprend au sein de sa nature divine l'arbre de Vie. Rappelons le triple aspect de cette nature, à savoir *yehidah*, l'« âme unique » et transcendante ne faisant qu'un avec *Kether*, le Principe suprême, puis *hayah*, l'« âme éternellement vivante » et unie à *Hokhmah*, la Sagesse divine, et enfin *neshamah*, le « souffle divin de l'âme » qui procède de *Binah*, l'« Intelligence » ontologique, et descend dans le corps humain comme médiateur entre le Soi universel et le moi individuel de l'homme. Quant à sa nature humaine et individuelle, à laquelle correspond l'arbre de la connaissance du bien et du mal, elle est, comme celui-ci, « double » ; d'une part, elle

se manifeste par *ruah*, l'« âme raisonnable » ou mentale, qui est, par « réflexion », coextensive à toutes les *Sephiroth*, mais en particulier aux six principes de la « construction » cosmique, et d'autre part, par *nephesh*, l'« âme vitale », animale, sensorielle ou corporelle, qui procède directement de *Malkhuth*, le principe du « corps » cosmique. Ces deux aspects inférieurs de l'âme représentent donc proprement la nature humaine, l'individualité psycho-physique et vulnérable de l'homme. Son mental et ses sens tournés vers l'extérieur sont susceptibles de tomber sous l'influence « adverse » du serpent ou de l'esprit négateur du Vrai ; cet esprit les induit en erreur et les conduit à l'actualisation du mal, qui loge dans les ténèbres du « fini » sous-jacentes à la nature humaine.

6.

Au commencement, l'arbre de la connaissance du bien et du mal est uni à l'arbre de Vie et comme caché en lui ; la nature humaine d'Adam repose encore dans sa nature divine. L'homme vient de naître, « non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ». Il est encore un pur esprit dans un corps de lumière. Son être émane de l'Etre divin comme un souffle de Vie éternelle. Il voit dans son être le seul Etre. Sa vision participe de la connaissance propre de l'Etre. Il connaît, par cette connaissance, la béatitude infinie de l'Etre. Il se nourrit de l'éternel Arbre de Vie qu'il porte en lui. Les fruits de cet Arbre sont toutes les choses à l'état d'existence pure, existence unie dans le seul Corps spirituel et universel de l'homme. Au milieu de ce grand Corps, de cette Sphère spirituelle, se cristallise la forme céleste de l'homme, et cette forme prend corps terrestre. C'est le corps paradisiaque, éthéré et incorruptible d'Adam, qui est rempli de lumière. C'est un corps de parfaite beauté, le corps d'un être créé à l'image de Dieu.

Dans cet état de pleine grâce, état dominé par la nature divine, Adam se situe encore au-delà de la

connaissance d'un bien relatif illusoirement séparé du Bien absolu, — au-delà de la connaissance d'un mal actualisé par cette séparation, ce dualisme trompeur et néfaste. Il ne se nourrit pas encore des fruits amers de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, arbre dont Dieu lui révèle la vérité, en même temps que celle de tous les autres arbres et fruits du jardin de l'Eden. Grâce à cette révélation, Adam voit dans toutes choses leurs formes célestes, et dans ces formes leurs archétypes éternels, et dans ces archétypes, le Prototype universel, l'Un. Tout est encore parfait, sacré, divin, dans cet état que l'Un demande à l'homme de « cultiver et de garder » par la contemplation de Lui-même dans toutes choses et de toutes choses en Lui.

Donc, parmi toutes les choses que Dieu fait connaître à Adam, parmi tous les arbres du jardin dont Il lui fait manger les fruits spirituels et déifiants — produits par Sa grâce ou Son affirmation propre et infinie —, Il lui montre jusqu'à sa racine suprême l'arbre dont le fruit lui est défendu, parce qu'issu de Sa rigueur, de Sa négation éternelle de tout ce qui Le nie. Dans cette double négation, l'archétype de l'arbre défendu est lui-même éternellement transformé en une affirmation de Dieu, en un « bien ». C'est pourquoi cet arbre offre en Eden tout d'abord, comme les autres arbres, l'aspect de quelque chose qui est « agréable à voir et bon à manger » (*nehmad lemareh vetow lemaakhal*) (cf. *Gen.* II, 9). Plus loin, l'Ecriture précise qu'« il est un délice pour les (deux) yeux » (*taavah hu-laënaïm*) (*ibid.* III, 6) ; or, *taavah* implique le sens de « désir passionnel », « concupiscence », « convoitise » et, par extension, « sensualité » ou « volupté » (*taavat besharim*). Pour les autres arbres et leurs fruits, au contraire, l'Ecriture emploie uniquement le terme *nehmad lemareh*, « agréable à la *vue* » (*mareh*), ce dernier vocable ayant aussi le sens de « vision » spirituelle, comme dans *mareh hagadol*, la « grande vision » de Moïse au buisson ardent (*Ex.* III, 3). A cette différence entre les dits termes employés, l'Ecriture (*Gen.* III, 6) en ajoute une autre qui caractérise exclusivement l'arbre de la connaissance du bien et du mal ou son fruit, à savoir qu'il est « agréable pour acquérir l'intelligence » (*nehmad*

lehaskil). Or, *lehaskil* dérive de *sekhel*, « intelligence » au sens de « raison » discursive, susceptible de dégénérer en un « rationalisme » (*sikhletanuth*) qui s'oppose à la « vision » (*mareh*) spirituelle et unitive : c'est l'intelligence dualiste de l'homme qui sépare illusoirement ce qui, en réalité, est uni, dualisme allant jusqu'à la négation de l'Un même. Mais c'est aussi l'intelligence capable de nier cette négation, donc de nier son propre dualisme, de se convertir à la « réflexion » de la « vision » ou connaissance unitive de l'Esprit.

Ainsi, c'est à la fois l'archétype suprême — la racine éternelle — et le fruit mortel de cet arbre caché parmi les arbres de Vie que Dieu révèle à l'Androgyne humain, lorsqu'Il lui dit : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » (*Gen.* II, 17) Il ne s'agit donc pas d'un ordre au sujet d'une chose dont Dieu n'aurait pas révélé pleinement la vérité à l'être humain. Celui-ci est appelé à nier le mal en s'abstenant simplement d'« en manger » ; il participera, par cette abstention même, à l'éternelle négation de tout ce qui nie Dieu, de même qu'il prendra activement part à Son affirmation directe par l'assimilation spirituelle et substantielle des fruits de l'arbre de Vie. L'Androgyne contemple en lui-même cet arbre qui est sa propre nature divine, et dans celle-ci il voit l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui se situe au niveau de sa nature humaine. Il affirme cette dernière pour autant qu'elle est unie à sa nature divine, au Bien suprême, en sorte qu'il n'y a pas de séparation spirituelle de l'humain d'avec le Divin ou assimilation séparée de l'arbre intérieur de la connaissance du bien et du mal. Il ne laisse pas croître en lui le « désir passionnel » (*taavah*) d'en manger le fruit, désir inhérent à la « raison » (*sekhel*) humaine et duelle, qui a soif de connaître l'« un et l'autre », le bien et le mal, et qui est susceptible de les confondre, à cause des limites propres à sa faculté créée, « finie ». Au contraire, dans l'Infini, en Dieu, comme dans la nature divine de l'homme, l'« autre » est dans l'« Un » : le mal est éclipsé et absorbé par l'unique Bien, le seul Réel.

7.

Dans l'état premier de l'homme, le mal n'est qu'une pure virtualité au sein du Bien immanent ; sa nature humaine et duelle se trouve encore cachée dans l'unité de sa nature divine. Cette unité est le fondement immédiat de son état androgyne ; à l'image de l'Un, il comporte encore les deux aspects actif et réceptif, masculin et féminin, sans incarnation séparée en homme et femme.

L'état androgyne de l'être humain — dominé donc par sa nature divine et unitive — reflète sa *creatio in divinis*, son état purement spirituel et universel dans le « monde de la Création » prototypique (*olam ha-beriyah*), celui des archétypes immanents, qui reflètent à leur tour leur propre unité transcendante : le « monde de l'Emanation » ontologique (*olam ha-atsiluth*). Le dédoublement de l'androgyne en homme et femme, qui caractérise sa descente dans la nature humaine et duelle, procède de la formation de leurs individualités dans le « monde de la Formation » première et céleste (*olam ha-yetsirah*). Ces formes célestes ou subtiles de l'homme et de la femme prennent corps dans le « monde du Fait » terrestre et initialement paradisiaque (*olam ha-asiyah*) ; car Dieu décide au ciel comme sur la terre : « Il n'est pas bon qu'Adam soit seul ; Je lui ferai une aide à ses côtés. » (1) (*Gen.* II, 18). Le Créateur extériorise ainsi la nature humaine et duelle, cachée jusqu'à présent dans la nature divine et une de l'Androgyne, et l'actualise pleinement, d'une part, dans l'homme, et, d'autre part, dans la femme. Donc, ce faisant, Il éta-

(1) « A ses côtés » (*k'negdo*) se traduit littéralement par « en face de lui » ou « contre lui », le terme *neged* impliquant l'idée de ce qui est « opposé » ou « contraire ». Eve était à la fois le « contraire » et le « complément » (l'« aide », *eser*) d'Adam.

blit la coexistence parfaite des deux natures divine et humaine en Adam, comme en Eve, coexistence qui représente l'état idéal de l'être humain pleinement développé.

Dans cet état, Dieu fait dominer la nature humaine par la nature divine ; et Il maintient ce qu'Il a dit à l'Androgyne au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, celui-ci se cache dans la nature humaine et plus particulièrement dans l'âme mentale ou discursive (*ruah*), alors que le fruit de cet arbre, fruit dans lequel le mal se concrétise, a son « point de chute » dans l'âme corporelle ou sensorielle (*nephesh*). Cependant, ces deux éléments de l'âme, qui constituent la nature humaine, exercent encore leurs fonctions respectives au-dessus de la connaissance d'un bien relatif séparé du Bien absolu, au-dessus du mal découlant de cette séparation ; la nature humaine est encore un pur réceptacle de l'esprit unitif émanant de l'arbre de Vie ou de l'unité triple de l'âme sacrée (*neshamah*), éternellement vivante (*hayah*) et essentiellement identique à l'Unique (*yehidah*), unité constituant la nature divine de l'homme. Adam et Eve voient Dieu, non seulement dans la contemplation spirituelle, supra-formelle et universelle de leur nature divine, mais aussi par la perception mentale et sensorielle propre à leur nature individuelle-humaine : ils voient l'Omniprésent dans toutes les formes, dans toutes les choses, qui se présentent à la fois à leur divin « œil du cœur » et aux « deux yeux » humains. L'Un est dans le multiple à l'état révélateur et l'absorbe dans Sa Béatitude. Les rapports entre les choses n'existent qu'en fonction de Lui ; reflétant l'union de Ses Perfections, ils sont d'ordre vertical, ascendant, déifiant.

8.

Cet état, qui est celui de l'humain sorti du Divin, mais resté attaché, uni à Lui, représente la seconde phase du paradis terrestre, celle qui suit l'état de l'Adam androgyne où l'humain était comme caché

dans le Divin. Maintenant, l'humain se développe pleinement, dès lors que sa nature duelle s'est incarnée dans l'homme et dans la femme. Le Divin, l'Un, l'Infini s'affirme à travers cette dualité du fini ; Il la domine et l'unit dans Sa Présence. Cependant, toutes les conditions se trouvent désormais réunies pour la tentation, la faute et la chute de l'être humain. La pleine affirmation de la nature humaine par l'Infini risque de conduire le fini à sa propre affirmation, au détriment de celle qu'il a manifestée jusqu'à présent à l'égard de l'Infini.

Il est évident que l'Infini, pour s'affirmer à travers le fini, ne peut pas ne pas affirmer en même temps ce dernier ; mais Il l'affirme en fonction de Lui-même, et Son affirmation propre implique la négation de tout ce qui Le nie, à commencer par l'esprit du mal. Or, cet esprit réside également dans la nature humaine, qui est vulnérable parce que « finie » ; lorsqu'elle se trouve pleinement éveillée, l'« ancien serpent » aussi s'éveille en elle. Il s'éveille dans l'âme mentale apte à discerner, mais aussi susceptible de confondre le Réel et l'irréel, le Vrai et le faux, le Bien et le mal — ou le Bien absolu et le bien relatif qui cache le mal — ; en même temps, l'esprit tentateur commence à agir dans l'âme sensorielle, animale, instinctive.

Le serpent ne tente pas en premier lieu Adam, dont la nature mâle est dominée avant tout par l'âme mentale, capable de discerner entre ce qui vient d'En haut et ce qui monte d'en bas, et partant de repousser la tentation avec vigueur. L'esprit tentateur, dans sa « ruse », saisit d'abord Eve qui, de par sa nature féminine, réceptive et passive, incarne éminemment l'âme corporelle, où loge l'obscurité de la substance créée, dans laquelle se concrétisent les limites du fini, la négation naturelle de l'Infini.

Ceci facilite la confusion d'Eve, confusion qui sommeille dans sa façon de regarder l'arbre défendu comme un « délice pour les (deux) yeux » (*taavah laënaïm*) mental et sensoriel (cf. *Gen.* III, 6). Le discernement spirituel entre l'arbre de Vie et l'arbre défendu, ou entre le Bien absolu et le bien relatif séparé de Lui et impliquant le mal, ce discernement,

qui est en dernière analyse celui entre le Réel et l'irréel, devient chez Eve leur mélange sous l'influence de l'esprit tentateur. Cette confusion est d'une extrême subtilité, celle qui caractérise l'« ancien serpent ». Ce dernier, étant lové dans les limites obscures de la nature humaine, fait croire à Eve que l'affirmation propre du fini ou du bien relatif est à tous égards identique à l'affirmation du fini par l'Infini (alors qu'en vérité, elle est fonction de Sa seule Affirmation propre impliquant la négation éternelle du fini) ; que le bien relatif vécu par l'homme grâce à son affirmation propre, est qualitativement identique au bien relatif dont il bénéficie par son affirmation de l'Infini ; que le Bien absolu étant seul réel, le bien relatif n'est autre chose que Lui et ne saurait, par conséquent, impliquer aucun mal réel : le fini ne saurait réellement limiter, nier l'Infini ; la négation de l'Infini, le mal et ses conséquences, la souffrance et la mort, ne sauraient exister ; la connaissance du mal ne serait que celle de son inexistence au sein du Bien seul réel.

Telle est l'extrême subtilité de la confusion d'Eve qui, dès le commencement, voit Dieu partout, dans tout ce qui est nourri, en pure déiformité, par l'arbre de Vie ; mais elle veut Le voir également dans l'arbre défendu, comme dans le serpent, l'esprit tentateur. Celui-ci n'est-il pas né, comme elle et en elle, de Dieu même ? Il est « créé par *YHVH Elohim* », et sa subtilité ou nature rusée se confond, au départ, avec son apparente déiformité — remontant à un « aspect divin » —, avec sa « nudité » ou « pureté » primordiale qu'il partage « extérieurement », au paradis, avec Adam et Eve. « Et tous les deux, Adam et sa femme étaient *nus* (*arumim*), et ils n'avaient point honte. Et le serpent était le plus *rusé* (*arum*) de tous les animaux des champs que *YHVH Elohim* avait créés. » (*Gen.* II, 25 ; III, 1) On voit que *arum* implique à la fois le sens de « nu » et de « rusé » — ou « intelligent », « prudent », « fin », « subtil », « sagace » —.

Fort de l'affirmation débordante du fini par l'Infini, dont l'Omniprésence se révèle au point que « tous les arbres du jardin » et tous leurs « fruits », y compris le défendu, sont inondés de Sa lumière, le serpent « dit à la femme : Est-ce que *Elohim* aurait dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? » Et la femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, *Elohim* a dit : « Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mourriez. » Le serpent dit à la femme : Non, vous ne mourrez point ; mais *Elohim* sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme *Elohim*, connaissant le bien et le mal. » (*Gen.* III, 1-5).

(*A suivre*)

Leo Schaya.

LES LIVRES

RETOUR A COOMARASWAMY

Il aura fallu près de trois décennies pour que l'œuvre de Ananda Kentish Coomaraswamy (1877 - 1947) franchisse le cercle des amis et spécialistes. Depuis quelques années, en effet, des rééditions d'œuvres épuisées et introuvables voient le jour, tant en anglais qu'en français. Mieux, de très nombreux articles parus dans des revues inaccessibles à la majorité des lecteurs, surtout européens, sont exhumés et republiés.

A cet égard, il faut saluer tout particulièrement la publication en 1977 dans les Bollingen Series (N° LXXXIX de la collection) des *Selected papers* I et II : choix très étendu (56 titres) de textes, en majorité revus et corrigés par l'auteur, à moins qu'il s'agisse d'inédits. Le volume I (580 p.) traite d'Art traditionnel et de Symbolisme, le volume II (470 p.) de Métaphysique. Les articles ont été judicieusement classés par thèmes ou sujets et sont munis d'index très complets. Cette édition, réalisée par Princeton University Press, est due à Roger Lipsey. Nous croyons pouvoir dire qu'aucun ouvrage de Coomaraswamy n'égale en importance cette réunion de textes.

R. Lipsey a, en outre, publié chez le même éditeur *Coomaraswamy, His Life and Work*, qui éclaire la personnalité de l'auteur des *Selected papers*.

Toujours en anglais a paru en 1976, chez Prologos Books, sous le titre *The Vedas*, les essais de traduction et d'exégèse que Coomaraswamy avait faits de certains passages des Véda. Chez le même éditeur doit paraître à mi-1978 une bibliographie complète due au fils de Coomaraswamy, Rama P. Coomaraswamy.

En français nous devons saluer les remarquables traductions de Gérard Leconte, qui a publié chez Dervy-Livres en 1976 *Le Temps et l'Eternité* (auquel il a eu la bonne idée d'ajouter l'article *Kha et autres mots sifnifiant « zéro »*), puis en février 1978 *La Doctrine du Sacrifice*, recueil de huit articles centrés sur ce thème, mais qui sont l'occasion de développements adjacents concernant les doctrines et la symbolique traditionnelles.

Côté revues signalons qu'en Angleterre *Studies in Comparative Religions* a publié depuis 1970 de nombreux

articles de Coomaraswamy et en 1972 un chapitre du livre précité de R. Lipsey.

En France *Les Etudes traditionnelles* ne sont pas en reste puisque de janvier 1936 — date du changement d'orientation et de titre de la revue — à 1951 des textes de Coomaraswamy ont été publiés. Grâce à G. Leconte cette initiative a été reprise en 1974, après une longue éclipse.

Il faut souhaiter que cette initiative se poursuive.

En effet, si, comme le souligne R. Lipsey, la lecture de Coomaraswamy est difficile (chaque notion ou assertion de l'auteur s'étayant de références, dans la plupart des cas de première main (1), qui hachent l'exposé et, en raison de sa densité même, le font éclater parfois en une gerbe d'incidentes dont l'intérêt est cependant tout aussi majeur que le texte principal, et ce malgré un usage parfois immodéré de la soupape des notes) ; si cette lecture est difficile pour le lecteur anglais, elle l'est a fortiori pour le lecteur français, même habitué à cette langue. C'est dire le grand service qu'une entreprise de traduction rend à tous ceux que l'œuvre de Coomaraswamy sollicite.

***

Ceux-là trouveront dans les deux volumes des Bollingen Series ample matière à réflexion. Ils trouveront quelques données sur Coomaraswamy lui-même qu'il est utile de relever, car elles font justice de certaines préventions ou confusions :

— Si Coomaraswamy a quitté l'Inde et répondu dès 1917 aux sollicitations du Musée de Boston, c'est qu'il n'était pas à l'époque *persona grata* auprès des autorités britanniques occupantes et que les autorités locales n'avaient pas su apprécier et prévoir l'intérêt de ses propositions de conservation du patrimoine artistique indien (il avait réuni une collection privée dès avant 1914).

(1) C'est vrai surtout pour l'Inde (sanscrit, pali) — et à un moindre degré pour les traditions extrême-orientales —, pour l'Antiquité et le Moyen Age occidental (grec et latin). Malgré son génie des langues, Coomaraswamy ne pouvait appréhender toutes les langues sacrées : les orientalistes de langue anglaise lui ont ouvert les ressources de la tradition islamique (arabe et persan). Comparativement, la tradition juive, à part la Bible, est peu sollicitée, probablement en raison d'une moindre affinité. En ce qui concerne les apports en langues occidentales, ils sont assez pauvres, si on en juge par les références. En français, c'est presque exclusivement René Guénon. Le monde allemand semble lui avoir plus apporté que le nôtre.

— A Boston, comme chargé de recherches, si l'homme a été volontiers apprécié et accepté, le savant et collègue semble par contre avoir été contesté et sa perspective rigoureusement traditionnelle difficilement admise. Coomaraswamy a souffert de cette incompréhension bien qu'il ait reconnu avoir joui de la plus grande liberté d'action et n'avoir jamais fait l'objet de mesures de censure.

— Au fil des années, Coomaraswamy a de plus en plus considéré son œuvre comme une simple « préparation intellectuelle » à une Voie spirituelle et non comme une fin en soi. R. Lipsey a décelé chez lui, malgré les conditions de travail et d'environnement exceptionnelles dont il bénéficiait, une insatisfaction sous-jacente que ne révèle pas la dimension publique de Coomaraswamy : ses publications ininterrompues durant trente ans. Seules les matières traitées, l'angle de vue de plus en plus incisivement métaphysique, l'« ascétisme » de l'écriture d'où disparaissent toutes fioritures d'écrivain, traduisent l'évolution intérieure de l'homme et témoignent de l'intensité croissante et de l'emprise de sa sensibilité aux problèmes spirituels.

A l'issue d'une carrière qui ne lui a guère laissé de répit (2), Coomaraswamy manifesta l'intention de cesser toute activité et de se retirer dans l'Inde. Les dernières lignes de l'allocution qu'il prononça lors de son 70e anniversaire prennent a posteriori un accent encore plus poignant quand on sait qu'il mourut peu après sans avoir pu, selon son vœu, goûter réellement à la vie contemplative. Seule nous reste sa « préparation » à cette vie, l'essentiel de son œuvre, et à cet égard on peut dire que le message n'a pas été perdu. Même s'il n'a pas mené la vie de prière qu'il souhaitait, Coomaraswamy n'aura pas vécu en vain.

Voici le passage :

« Je ne suis pas resté insensible aux doctrines religieuses que l'histoire de l'art m'a amené à étudier. *Intellige ut credas !* Pour ce qui me concerne, la compréhension a généré la croyance. Le temps est venu pour moi de passer d'un mode de vie actif à un mode plus contemplatif en espérant, de la sorte, avoir de façon plus directe et plus complète l'expérience de la vérité — ou tout au moins d'une partie — que j'avais jusqu'à présent appréhendée plutôt de façon logique. Aussi, bien que mon séjour ici doive encore durer une année, je vous invite

(2) Dans une lettre citée par R. Lipsey, Coomaraswamy se plaint d'être harassé par la masse de travail à faire et avoue ne pas avoir eu toujours le temps ou la possibilité matérielle de vérifier les références citées. R. Lipsey indique même que Coomaraswamy travaillait volontiers de mémoire. Ceci explique que quelques erreurs occasionnelles et sans gravité aient été relevées lors de la préparation des *Selected papers*.

à nous dire adieu — au sens étymologique du terme tout comme à celui du sanscrit *Svâga*, formule de salutation qui exprime le vœu d'entrer (en possession) de son propre (bien), c'est-à-dire : Que je connaisse et devienne ce que je suis ; non plus l'homme un tel, mais le Soi qui est aussi l'Etre de tous les êtres, mon Soi et votre Soi. »

En 1940, dans son article *Self-Naughting*, Coomaraswamy avait expliqué, comme par avance, le sens fort dans lequel il faut comprendre ce dernier membre de phrase qui prend, à ce rapprochement, une résonance prémonitoire : « ... car moi, *en étant un tel* (en français dans le texte, c'est Coomaraswamy qui souligne), [je] ne suis pas susceptible de déification et suis en conséquence incapable d'atteindre Dieu. Parmi nous, il en est peu, sinon aucun, qui soyons pourtant qualifiés pour abandonner notre moi. Pour autant qu'il y ait une Voie, elle ne peut être parcourue que pas à pas. Il y a une préparation intellectuelle, qui non seulement prépare la voie de la « vérification » (*sacchikiriyâ*) (3) mais encore qui lui est nécessaire... »

APPROCHE DU SHINGON

Depuis la publication en août 1971 de notre article sur la méditation Shingon est paru un livre important qui mérite d'être signalé. Il s'agit de la traduction anglaise d'un recueil des écrits majeurs du saint fondateur de l'Ecole Shingon : Kûkai (774 - 835). Le livre a été publié en 1972 sous l'égide de l'Université de Columbia (USA) — où les écrits de Kûkai ont été au programme — par Yoshito S. Hakeda, professeur à cette Université.

L'ouvrage a pour titre *Kûkai, Major Works*. Il comprend trois parties : une biographie, une étude du message spirituel (doctrine et méthode) et la traduction de huit traités de Kûkai. Cette dernière partie, la plus importante, couvre environ 200 pages. Une bibliographie (qui

(3) R. Lipsey a souligné ce scrupule subtil de Coomaraswamy préférant parler de « vérification » plutôt que de « réalisation », mot magnifique mais galvaudé par l'emploi qu'en ont fait les spiritualistes. On lit cependant dans un écrit personnel : « Je suis si occupé par mon travail que j'ai rarement le temps de jouir d'un moment de réalisation personnelle. Cela tient en quelque sorte au sentiment que la moisson est prête et que le temps est bref. Je me rends bien compte, cependant, que toute hâte n'est qu'une erreur. J'espère amender. »

révèle la rareté et la pauvreté des études parues en Occident) et un index complètent le livre.

***

Etudiant bouddhiste insatisfait, Kûkai est parti en Chine à la suite d'un songe où un homme lui enjoignait d'aller à la recherche de la doctrine du *Mahâvairocana Sûtra* dont le texte rare lui était inconnu. Il se le procura mais réalisa très vite qu'il ne pourrait en tirer profit sans un maître. Or personne au Japon n'était alors capable d'un tel enseignement qui requiert, notamment, une certaine connaissance du sanscrit, une instruction orale et la transmission de pratiques de méditation. Après un voyage mouvementé, il rencontra le Maître Hui-Kuo qui lui donna l'*abhiseka*, l'initiation, et lui confia peu avant sa mort la charge de transmettre à son tour le Bouddhisme ésotérique au Japon. Ainsi naquit l'Ecole Shingon. Avant de s'imposer à la Cour, le Shingon connut des hauts et des bas, mais c'est moins l'histoire qui importe que l'œuvre du Maître.

De son retour en Chine à sa mort, soit environ pendant trente ans, Kûkai rédigea une cinquantaine d'ouvrages. Les uns se proposent de démontrer la supériorité de l'ésotérisme en général et du Shingon en particulier : la compétition était vive entre écoles concurrentes et cet aspect assez circonstanciel a perdu aujourd'hui de son acuité. Les autres exposent la doctrine et la méthode du Shingon. En bref, on peut dire que la doctrine de Kûkai s'est développée sur trois axes :

— l'affirmation qu'on peut atteindre l'illumination en ce corps même — ce qu'il faut comprendre en cette vie même — c'est-à-dire ici et maintenant ;

— la signification du Son, du Mot et de la Réalité. Kûkai déclare, dans une formulation qui exclut tout panthéisme, que les phénomènes sont la manifestation ou l'expression de la Réalité transcendante du Bouddha Mahâvairocana. Parmi ces phénomènes, les sons et les mots, qui composent les *mantra*, sont privilégiés, car Kûkai ne fait que traduire son expérience personnelle du *samadhi* où les *mantra* jouent un rôle essentiel. Kûkai affirme l'immanence de Mahâvairocana et dit et répète avec force qu'atteindre l'illumination, c'est réaliser *Dharmakâya* (le « Corps du Dharma » = Mahâvairocana), c'est-à-dire *bodhicitta*, l'Eveil du Cœur, ou encore *tathatâ*, l'Ipséité. « Où est *Dharmakâya* ? demande-t-il. Il n'est pas très loin de nous, il est dans notre corps. Où est la source de la Sagesse : Elle est dans notre esprit, intimement en nous. »

— la signification de *Hûm* (nous y reviendrons plus loin).

La méthode s'appuie sur des obligations et préceptes rigoureux et très stricts, concrétisés par les vœux. Kûkai a écrit des lignes terribles (allant jusqu'à la malédiction) à l'intention des disciples qui enfreindraient la règle. Il s'agit d'une préparation à la pratique de la méditation qui intéresse à la fois le *corps* : attitude assise en lotus, gestes des mains..., la *parole* : récitation de *mantra*..., et l'*esprit* : sollicitation de la pensée, du sentiment et de l'imagination, visualisation d'un support concret ou mental, concentration. Kûkai a résumé la Voie spirituelle dans une formule qui indique à la fois le but et les moyens : *nyûga ga'nyû* : l'entrée du moi dans le Soi, afin que le Soi entre dans le moi.

***

La troisième partie comprend huit textes.

Le premier est un parallèle entre un confucianiste, un taoïste et un bouddhiste. Le second est le mémoire présenté par Kûkai à l'Empereur du Japon à son retour de Chine. Le troisième traite de la différence entre le Bouddhisme exotérique et ésotérique. Ces trois textes ressortissent à la phase compétitive que Kûkai connut durant de longues années avant de s'imposer.

Avec le quatrième, *La Précieuse Clé du Trésor secret*, on aborde l'enseignement initiatique proprement dit. Kûkai énonce les dix degrés que doit parcourir l'homme en quête de l'Illumination. Dans les pages consacrées au dixième et dernier degré Kûkai donne des indications sur les pratiques de méditation, notamment sur la lettre A (= Mahâvairocana), qui devaient être complétées oralement mais qui, telles quelles, sont d'une grande précision et précieuses à ce titre.

Dans le cinquième, Kûkai montre qu'on peut *Atteindre l'illumination en cette vie même* (c'est le titre) par référence à divers passages des *sûtra*.

Le sixième s'intitule *Significations du Son, du Mot et de la Réalité*. Ces trois termes correspondent respectivement au Mystère de la Parole, de l'Esprit et du Corps du Bouddha. L'énoncé très dense de cet important traité, apparemment destiné à servir de canevas à un enseignement oral, ne peut se résumer.

Le septième concerne *Les significations de Hûm*. C'est, avec le précédent, le traité dans lequel l'originalité de Kûkai transparait le plus nettement. Kûkai considère les significations symboliques des *quatre* lettres du mantra sacré sous trois points de vue de plus en plus ésotériques. Ce *mantra* fondamental devient, sous l'exégèse du Maître

du Shingon, la clé de tous les degrés et aspects tant doctrinaux que méthodiques de la Voie.

Le huitième est la *Clé secrète du Sûtra du Cœur.*

⁂

Le Professeur Y. Hakeda est présenté comme appartenant au Shingon et lui-même se réclame de divers Maîtres du Mont Kôya, le centre spirituel de l'Ecole au Japon. La qualité du livre se ressent de tels garants.

On peut à cet égard noter que s'il a su préserver son message et n'a pas connu, en conséquence, en Occident, l'engouement et la vulgarisation du Bouddhisme Zen, le Shingon — Voie spirituelle authentique — a tout aussi bien su trouver deux interprètes de valeur pour le faire connaître : hier le Daisôjô R. Tajima qui publia deux livres en français (en 1936 et 1959), aujourd'hui Y. Hakeda.

Jean CANTEINS.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2e trimestre 1978

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1978 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **15,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos
FRANCE, pris au magasin .... **54,00 frs**
» franco de port .... **66,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **86,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port .... **69,00 frs**

Autres Pays .... **89,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :
1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **90,00 frs**
1975 à 1977 prise au magasin .... **60,00 frs**
+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568 - 71 EDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 15,00 Frs + 5,00 Frs pour frais d'envoi, les 15,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE JUILLET - AOUT - SEPTEMBRE N° 461

L'ŒUVRE DE FRITHJOF SCHUON

A l'occasion de la parution du nouveau livre de Frithjof Schuon, *L'Esotérisme comme Principe et comme Voie* (Dervy-Livres), Luc Benoist nous a adressé une brève rétrospective sur l'ensemble des ouvrages de l'auteur publiés à ce jour.

Cette rétrospective que vous trouverez ci-après, nous incite à rappeler que Frithjof Schuon fait bénéficier notre revue de son précieux concours depuis plus de quarante ans. Les « Etudes Traditionnelles » paraissaient encore sous le titre « Le Voile d'Isis » (1), lorsqu'y furent publiés ses articles, tels que « L'aspect ternaire de la Tradition monothéiste » (juin 1933), « L'Œil du Cœur » (novembre 1933) et « De l'Oraison » (mars 1935).

Depuis lors, sa collaboration alla en augmentant, et ses livres, dont maints chapitres parurent d'abord dans notre revue, sont devenus des supports d'enseignement de la religion comparée dans plusieurs universités d'Occident et d'Orient.

Après toutes les années, pendant lesquelles notre revue a été gratifiée largement de cet enseignement d'une valeur inestimable, au nom de notre Direction nous tenons à nous associer à Luc Benoist, pour rendre hommage à notre très éminent collaborateur.

La Rédaction.

***

L'Esotérisme comme Principe et comme Voie est le douzième ouvrage que son auteur publie, depuis quarante ans qu'il a entrepris de remettre en lumière le fondement de toute spiritualité sous-jacente aux

(1) Animé, comme on le sait, par René Guénon.

différentes religions, sans négliger les problèmes de certains schismes et sectes.

Son premier ouvrage *De l'Unité transcendante des Religions*, paru en 1948 dans la collection « Tradition », que je venais de fonder chez Gallimard avec le concours de Jean Paulhan et que j'ai dirigée à son début, annonçait déjà, au-delà de la diversité des dogmes, la sagesse de la *religio perennis* qui devait constituer la base de ses futures et capitales études.

Malgré la diversité de ses études provoquées par les circonstances et par l'intervention de ses lecteurs, on pourrait diviser chronologiquement cette œuvre en trois parties. La première irait de *l'Unité transcendante* à *Sentiers de Gnose*. Il abordait déjà, au sein de la Gnose, autre nom de l'Esotérisme, les différents modes de réalisation spirituelle en confrontant leur parallélisme. Il assurait, comme il fera plus tard, que toute religion possède une forme et une substance, ce qui lui permit de constater que l'Islam, qui s'est répandu grâce à l'universalité de cette substance, s'est arrêté dans son essor à cause de sa forme trop liées à la civilisation arabe. D'autre part, s'il constate que le Christianisme est une voie plutôt qu'une doctrine, c'est parce que cette religion est ancrée sur la manifestation divine et sur l'amour, plus que sur l'unicité divine. L'Islam, achèvement et synthèse des monothéismes antérieurs, est à la fois une voie, une loi et une foi.

La deuxième partie de l'œuvre de notre auteur irait de *Castes et Races* jusqu'à *Regards sur les Mondes anciens*. Il y analyse les différents modes de la *religio perennis*, dans l'antiquité et dans le monde moderne, notamment le *Shinto* japonais et la tradition des Indiens d'Amérique. C'est d'ailleurs à cette occasion qu'il manifeste les préférences de l'artiste qu'il a toujours été.

La troisième partie, la plus dense, la plus originale et la plus importante de son œuvre, comprend ses trois derniers livres, *Logique et Transcendance*, *Forme et Substance dans les religions* et *l'Esotérisme comme Principe et comme Voie*. La personnalité de l'auteur s'y laisse deviner. Il y montre une autorité naturelle, une intuition supérieure, un génie rare de

conciliation entre la morale et l'intelligence, le courage d'un esprit indépendant, un sens aigu de la fraternité humaine, tous ces dons qui lui ont permis d'assumer le rôle de conseiller des âmes et d'exercer sa sensibilité maîtrisée. Ce qui n'empêche pas de constater que la doctrine et les méthodes dépassent le commun des hommes et que l'intellect qui transcende la raison permet seul d'atteindre la certitude et l'unité absolue de toute gnose.

On ne résume pas douze volumes aussi divers et aussi denses que les siens. Aussi me permettrai-je de lui emprunter ses formules les plus frappantes pour en déceler les principales lignes de force. Il insiste sur l'importance qu'il faut concéder à la foi et aux vertus, ce qui le distingue profondément d'autres théoriciens de la spiritualité. Avec l'intelligence objective, la volonté libre, il insiste sur la vertu de l'âme comme troisième prérogative d'un homme noble, de cette noblesse faite de détachement et de générosité, dont le modèle divin est la Miséricorde. Détachement, générosité, vigilance, gratitude sont des vertus qui relèvent d'autres principes directeurs, la pureté, la bonté, la force et la beauté.

Si l'on rencontre souvent l'existence d'une dévotion sans connaissance, il affirme qu'il ne peut y avoir de connaissance sans dévotion et sans foi. Car si l'homme peut croire sans comprendre, il ne peut comprendre sans croire, sans foi et sans vie. Car croire consiste à s'identifier avec la vérité, telle que la compréhension nous la révèle et nous l'impose. Cette foi suppose patience, gratitude, confiance et générosité. Et la véritable qualification intellectuelle n'est réelle qu'accompagnée d'une qualification morale équivalente. La manière de penser n'est véritable et valable que si elle se manifeste par une égale manière de vivre. Et même si l'homme dit *non* par sa bouche, son existence ne peut se contredire, et elle s'épanouit dans un *oui*, muet mais agissant, grâce à la pratique des vertus, notamment de l'humilité, qui n'est pas un abaissement hypocrite, mais une reconnaissance très objective de notre insignifiance individuelle, dont témoigne notre attitude dans l'oraison.

Schuon affirme que la manifestation absolue est, soit Présence, soit Vérité. Dans la nature humaine, l'élément Vérité est représenté par la connaissance, et l'élément Présence par la vertu. Dans le Christianisme, la Présence domine l'élément Vérité, qui s'identifie avec le Christ. Au contraire, l'Islam est fondé sur la Vérité (le Coran) et non sur la Présence. Pour les Chrétiens, le sacrement tient lieu de Vérité, et pour l'Islam, la Vérité tient lieu de sacrement.

Il est vrai qu'à l'origine toute vérité était implicite. C'est pourquoi le rationalisme autonome croit qu'il peut repartir de zéro sans le secours d'un dogme initial. Or le rationalisme est lui-même un dogme pour lequel le relativisme intégral est une évidence puisqu'il est relatif suivant sa propre définition.

Cependant, si les vérités transcendantes sont inaccessibles à la logique pure, cela ne saurait signifier qu'elles soient contraires à toute logique. L'exotérisme met la forme (le credo) au-dessus de l'essence (la vérité), tandis que l'ésotérisme met l'essence au-dessus de la forme, ce qui constitue la seule clef permettant d'aborder une religion.

Enfin, la valeur spirituelle et effective de l'homme ne réside pas seulement dans son intelligence, ni dans son discernement, ni dans sa connaissance métaphysique, mais aussi et surtout dans sa volonté réalisatrice. Fr. Schuon insiste entre autres sur la validité des symboles face aux constats scientifiques de son temps et insère avant tout la Connaissance dans la vie courante.

Un vrai maître transmet les conditions d'une réalité d'Etre (que ce soit une réalité d'intelligence ou de vérité ou d'amour et de félicité). Ce maître doit pouvoir s'identifier avec le prototype primordial, l'*avatara* fondateur, et par conséquent, il doit pouvoir faire accepter cette vérité, en avoir conscience, éviter ce qui lui est contraire et accomplir ce qui lui est conforme.

Frithjof Schuon a résumé lui-même, en quelques mots, le but de son action qui est : « moins l'information pure et simple que l'explication doctrinale intrinsèque, l'énonciation des vérités dont les dialec-

tiques traditionnelles constituent les revêtements. » Ce n'est pas en historien des idées qu'il s'exprime, mais en porte-parole de la *philosophia perennis*. Il offre à qui peut l'entendre, dans une œuvre magistrale et sans égale parmi celles des auteurs vivants, une doctrine essentielle, intégrale, homogène et suffisante, une vraie Théosophie.

Luc Benoist.

A PROPOS DES SIGLES CORANIQUES

Nous n'entendons pas revenir sur un sujet déjà traité par Michel Vâlsan dans les nos 380 - 385 des Etudes Traditionnelles. Nous avons tenté, en son temps, de notre côté, une approche des sigles coraniques dans un essai (1) trop long pour être publié ici. Nous nous bornerons, dans le cadre imparti, à une brève introduction et, laissant de côté la thématique, nous porterons à la connaissance des lecteurs certains extraits d'un autre commentaire ésotérique du Coran que celui présenté par M. Vâlsan, à savoir le *Kitâb Rûh al-bayân* du Cheikh Ismaïl Haqqî de Brousse (1652 - 1724). Comme d'autres auteurs de commentaires ésotériques, cet auteur, pourtant célèbre en Orient, n'est pratiquement resté qu'un nom pour l'érudition occidentale.

***

Les sigles qui figurent en tête de vingt-neuf sourates du Coran ont constitué un des points dont l'exégèse musulmane n'a pas eu véritablement raison. L'action des savants n'a réussi, sauf insignes exceptions, qu'à produire des explications formellement remarquables par leur ingéniosité mais fondamentalement insuffisantes et inadéquates. Loin d'intimider les orientalistes, un tel état des choses les a, au contraire, incités à échafauder, à leur tour, maintes hypothèses. Comme il était à prévoir, celles-ci accusent une tendance à peu près uniformément « anti-traditionnelle ».

(1) Première version de cet essai parue en italien dans la revue *Conoscenza religiosa*, 3. 1974, pp. 221 à 249.

Nous ne nous attarderons pas, faute de place, sur les multiples tentatives des uns et des autres ; elles n'ont pas suffi à convaincre et encore moins à satisfaire. Suyûtî s'est fait le porte-parole de tous ceux qui ont admis qu'un mystère réside dans les sigles, mystère dont le Coran lui-même réserve expressément l'interprétation à Dieu seul, comme il est dit dans le verset III. 7 : *C'est Lui qui a fait descendre le Livre sur toi. En celui-ci sont des âyât de sens sûr, qui sont la Mère du Livre, et d'autres de sens équivoque. Ceux au cœur de qui est une déviation suivent ce qui est équivoque du Livre, par recherche du trouble et recherche de l'interprétation* [des *âyât*]. *Et nul ne connaît l'interprétation* [des *âyât*] *excepté Dieu. Et ceux enracinés en la Science disent : « Nous croyons à cela. Tout émane de notre Seigneur. Ne s'amendent que ceux doués d'esprit. »*

Cette « lecture » est celle sur laquelle s'appuient les exotéristes à l'égard des passages « équivoques », *mutashâbihât*, du Coran. Forts de cet appui scripturaire, ils proscrivent tout « effort » d'interprétation (ésotérique) du Coran. Pareille attitude pourrait paraître canoniquement irréprochable, alors même qu'elle pèche par insuffisance et parti pris, car la fin du verset III. 7 est susceptible d'une autre « lecture » tout aussi légitime, compatible avec l'interprétation du mystère des *âyât*. Elle consiste à considérer les mots *ceux enracinés en la Science* comme liés à la proposition précédente ; il faut lire : *Et nul ne connaît l'interprétation* [des *âyât*] *excepté Dieu et ceux enracinés en la Science. Ils disent...* Combattue par les théologiens, cette « lecture » est retenue et son choix justifié dans les commentaires ésotériques. Elle fait valoir le point de vue selon lequel les versets du Coran contiennent, entre autres, un sens symbolique, ou plus exactement « anagogique », dont l'interprétation, par ceux que Dieu a *enracinés en la Science*, est non seulement chose licite mais encore Bénédiction et Grâce pour les hommes qui cherchent Son accès.

Le *Kitâb Rûh al-bayân* apporte une contribution de choix à cette défense et illustration de l'ésotérisme. Les savants s'y trouvent associés à la con-

naissance du secret des sigles. L'auteur a soin d'assortir cette connaissance de conditions sévères d'orthodoxie et de qualification, comme par souci de réfuter par avance ceux qui, trouvant à objecter à l'extension des prérogatives des Prophètes aux saints et savants, stigmatiseraient ces initiés de l'épithète : *ceux au cœur de qui est une déviation*. Certes, il y a risque de déviation dès qu'il y a tentative ou tentation conjecturale, comme l'affirme un *hadîth* : « Quiconque traite du Coran en usant de son jugement personnel, et est dans le vrai, est cependant en faute », auquel Tabarî fait écho : « Quiconque se sert de son seul jugement pour traiter du Coran, même s'il atteint sur ce point la vérité, est cependant dans l'erreur par le fait d'en avoir traité avec son seul jugement. Sa démarche, en effet, n'est pas celle d'un homme certain d'être dans le vrai. C'est seulement celle d'un homme qui conjecture et suppose ; or, quiconque traite de la religion selon sa conjecture profère contre Dieu ce qu'il ne connaît pas. »

La vérité est que la réprobation de tout ce qui touche l'interprétation non qualifiée du Coran est non seulement légitime mais encore nécessaire de la part de l'autorité qui a à charge la conservation du support scripturaire de la Religion. Si, visiblement, elle n'a pas empêché l'exégèse soufique de s'exprimer, elle a entendu, par contre, condamner les immixions de toutes sortes d'imposteurs qui risquaient de provoquer le trouble sous couleur de communiquer l'arcane. Elle a par ailleurs obligé les ésotéristes à formuler avec rigueur les conditions de validité de l'exégèse.

Nous croyons ainsi établie l'existence, dans le Coran, d'un sens « interieur » accessible aux êtres doués des vertus spirituelles et des qualités intellectuelles voulues pour qu'aucune « déviation » ne puisse, valablement, être dénoncée à leur encontre, ni aucune « séduction » mentale, et qu'ainsi nul scandale ne puisse leur être imputé.

***

EXTRAITS DU KITAB RUH AL-BAYAN

Sourate II.

II. 1. *Alif Lâm Mîm*

1. Si tu demandes pourquoi (la sourate de) la Vache commence par *Alif Lâm Mîm* alors que la (sourate) *Fâtihah* (commence) par une particule claire et sûre, voici la réponse donnée par Suyûtî — qu'Allâh répande sur lui Sa miséricorde — dans *Al-Itqân* : « Au sujet du commencement de (la sourate de) la Vache par (le sigle) *Alif Lâm Mîm* je dis : si la (sourate) Fâtihah commence par une particule claire et sûre pour tous de sorte que nul ne puisse arguer de son (in-)compréhensibilité alors que (la sourate de) la Vache (commence) par (une particule de qualité) contraire, à savoir par une particule équivoque, *mutashâbih*, dont l'interprétation (ésotérique), *ta'wîl*, échappe (à l'entendement), c'est pour enseigner les degrés (du Coran) aux hommes doués d'intelligence et de sagesse, paur (leur faire prendre conscience de) leur faiblesse et de leur faire scruter et méditer ces *âyât*... »

*

2. Sache qu'ils (les exégètes) ont traité de ces (sigles dits) *fawâtih* précieux et de leur signification. On dit qu'ils font partie des Sciences ésotériques et des secrets voilés, autrement dit des *mutashâbih* dont Allâh détient la connaissance exclusive. C'est le secret du Coran. Nous croyons au (sens) clair (des sigles) et nous en réservons la connaissance à Allâh Très Haut...

*

3. On a dit que ces lettres ont été énoncées au début de certaines sourates pour suggérer que le Coran est composé des lettres (de l'alphabet)... Certaines d'entre elles se présentent isolément et certaines en groupe pour prévenir ceux que le Coran a mis au défi (de produire un Livre semblable) et leur faire observer qu'il est constitué des (mêmes) éléments

avec lesquels ils composent leur propre langage. Si le Coran n'était pas hors de portée des hommes, s'il ne descendait pas du Dispensateur (litt. Créateur) des Pouvoirs et (Auteur) des Décrets, ils auraient pu en produire un de semblable. Telle est (l'explication) vers laquelle penchent les avis autorisés.

★

4. Il y a là cependant (matière à) réflexion car on peut déduire de cette explication que les lettres dont il s'agit sont dépourvues de sens et de mystère. Or, on peut admettre que (le sigle) *Alif Lâm Mîm* et toutes les (autres) lettres isolées ont quelque chose qui les assimile aux conventions secrètes (passées) entre deux amis au moyen de lettres dont la clé (cryptographique) n'est connue que d'eux seuls. Allâh Très Haut aurait passé une telle convention avec Son Prophète (sur lui la Paix) — en un instant (si court qu') aucun Ange « rapproché » n'aurait pu en pénétrer le contenu non plus qu'aucun Prophète « envoyé » — pour s'entretenir avec lui, à l'aide de ces (sigles), par la bouche de (l'Archange) Gabriel (sur lui la Paix) de secrets et vérités (transcendantes) dont la clé n'était connue ni de Gabriel ni de personne d'autre. Ce qui confirme une telle (explication) est ce qui a été rapporté dans les Annales à propos de la descente de Gabriel (sur lui la Paix) (lors de la révélation au Prophète) de la Parole d'Allâh Très Haut : *KHY'S*. Lorsque Gabriel dit *Kâf*, le Prophète (sur lui la Paix) ajouta : « Je sais ». Lorsqu'il dit *Hâ*, il ajouta : « Je sais ». Lorsqu'il dit *Yâ*, il ajouta : « Je sais ». Lorsqu'il dit *'Ayn*, il ajouta : « Je sais ». Et lorsqu'il dit *Sâd*, il ajouta : « Je sais ». Gabriel (sur lui la Paix) demanda alors (au Prophète) : « Comment sais-tu quelque chose que je ne sais pas moi-même ? »

★

5. Le Cheikh Al-Akbar (2) — que sa mémoire soit sanctifiée — a dit au début de son commentaire (à

(2) Il s'agit de Mohyi-d-dîn ibn 'Arabî. On sait que l'auteur de ce Commentaire est en réalité 'Abd er-Razzaq al-Qâshânî.

propos du passage coranique) *ALM, c'est le Livre...* (III. 1) : La raison pour laquelle Allâh Très Haut a fait descendre en tête de (certaines) sourates des lettres « inconnues », est la suivante : Lors de la descente du Coran les Arabes étaient en train de bavarder futilement. (Allâh) — qu'Il soit glorifié — a fait descendre (les lettres des sigles), par (l'effet de) Sa Sagesse, afin de piquer leur curiosité sur ce qu'Il faisait descendre alors qu'ils entendaient des (paroles) qui leur étaient inconnues. (En effet) les êtres sont attirés par nature, par tout ce qui est extraordinaire et inaccoutumé. (Les Arabes) cessèrent donc leurs paroles oiseuses, se tournèrent vers les sigles et les écoutèrent attentivement. Le but, qui était de leur faire écouter ce qui vient (du texte révélé) à la suite de ces lettres descendues d'Allâh Très Haut, fut ainsi atteint ; (c'est-à-dire que) leur curiosité fut incitée à réfléchir sur les rapports existant entre les lettres de l'alphabet qu'(Allâh) a produites isolément et les paroles qui les suivent. En rendant la connaissance de ces lettres inaccessible, Allâh a éloigné un grand mal en raison de l'entêtement (des Arabes), de leur insolence et de leurs paroles oiseuses. C'est (donc) une marque de la miséricorde d'Allâh (qu'Il soit glorifié) envers les croyants et de Sa Sagesse. Ici finit la parole (d'Ibn 'Aarabî).

★

6. Certains initiés ont dit : « Tout ce qui a été dit en fait d'explication des (sigles) par réflexion ou observation (est pure) conjecture de la part de leurs auteurs. Il n'y a de vérité que chez celui auquel Allâh Très Haut a dévoilé ce qu'Il se propose (de dire) par ces (sigles). »

★

7. L'humble compilateur de ces connaissances et de ces subtilités — qu'Allâh récompense ses efforts et répande sur lui Ses bienfaits — a dit : « Mon Cheikh, homme parfait entre tous, a dit en marge de son livre (intitulé) *Al-Lâ'ihât al-baraqiyyât*, après avoir cité diverses vertus du (sigle) *Alif Lâm Mîm*

selon la Vérité : « Dans (l'explication de) semblables (termes) *mutashâbih*, les pieds de ceux qui se sont écartés de la Science ont glissé et parmi ceux qui sont *enracinés en la Science* les uns sont restés dans l'embarras, les autres se sont abstenus (de tout commentaire) par respect pour Allâh Très Haut et, loin de contester, ont dit : *Nous croyons à cela. Tout émane de notre Seigneur.* D'autres ont interprété mais en s'éloignant du sens désiré et en se fourvoyant de plus en plus. Cependant leurs (interprétations) sont susceptibles d'approbation au regard de la Loi divine et acceptables au regard de la Religion et de l'Intelligence. *Ne s'amendent que ceux doués d'esprit* (car ils comprennent) le dessein réel (d'Allâh) par les suggestions, inspirations et informations qu'Allâh Très Haut leur accorde personnellement par distinction d'avec les autres (hommes). Une (telle) élection est éternelle puisqu'elle émane d'Allâh et non de leur propre réflexion ou de leur intelligence (et) résulte exclusivement de la Grâce d'Allâh et de Son inspiration. » (Ainsi) se terminent ses nobles paroles ; que sa pensée subtile soit sanctifiée.

★

8. 'Abd er-Rahmân al-Bistâmî — que sa pensée soit sanctifiée —, auteur des *Parfums musqués,* a dit dans l'ouvrage (intitulé) *L'océan de la connaissance* : « Certains Prophètes ont connu les secrets des lettres isolées par Révélation « dominicale » et inspiration de l'Eternel ; certains saints par intuition claire et lumineuse et par sublime grâce spirituelle ; certains savants, enfin, par transmission authentique et par juste intellection. Tous ont livré à leurs amis certains secrets, soit en les leur dévoilant ou leur laissant voir, soit en les leur confiant par écrit ou par définition correcte. Mais Allâh Très Haut a tenu célée la connaissance des secrets des lettres à la plupart des gens de cette nation (les Arabes) en raison des sentences divines et des (implications d'ordre) « dominical » qu'elles contiennent. Il a tout au plus permis aux plus (favorisés) de connaître quelques secrets contenus dans une composition particulière (de ces

lettres) prégnante de diverses applications et déterminations dans les mondes d'en-haut et d'ici-bas... » Ici se termine la citation de *L'océan de la connaissance.*

★

9. Dans le *Livre des Interprétations* du (Cheikh) Najm ed-Dîn (il est dit) : « Les attitudes de la prière mentionnées dans le Coran sont au nombre de trois : (1°) (la position) « debout », *qiyâm,* conformément à la Parole d'Allâh Très Haut : *Et tenez-vous debout* (c'est-à-dire acquittez-vous de la prière debout) *envers Allâh en faisan oraison* (II. 238), (2°) (la position) « inclinée » *rukû',* conformément à Sa Parole : *Inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent* (II. 43) et (3°) (la position) « prosternée », *sujûd,* conformément à Sa Parole : *Prosterne-toi et approche-toi* (XCVI. 19). Ainsi l'*Alif* de *Alif Lâm Mîm* indique la position debout, le *Lâm* indique la position inclinée et le *Mîm* indique la position prosternée. Ceci signifie qu'Allâh Très Haut répondra à celui qui récite la sourate *Fâtihah* — entretien confidentiel du serviteur avec Allâh dans la prière, elle-même ascension des croyants — en lui accordant la conduite (spirituelle) qu'Il lui a demandée en disant : *Conduis-nous* (I. 6). Sache en outre que les (*âyât*) *mutashâbihât* comptent au même titre que les (*âyât*) *muhkamât* [de sens clair] au regard de la récompense (annoncée) pour la cantilation du Coran selon ce qu'a rapporté Ibn Mas'ûd (que Dieu soit satisfait de lui) : « Le Prophète — qu'Allâh le bénisse et le salue — a dit : « Celui qui récitera une lettre du Livre d'Allâh aura fait une bonne action et chaque bonne action (sera comptée pour) dix (bonnes actions) semblables. Et à ce sujet je ne dis pas que *Alif Lâm Mîm* sont (à compter pour) une seule lettre mais (au contraire) qu'*Alif* (vaut) une lettre, *Lâm* une autre et *Mîm* une autre lettre de sorte que *Alif Lâm Mîm* (valent) neuf lettres » (en comptant le nombre de lettres entrant dans la composition du nom de chaque lettre).

★

Sourate III.

III. 7. ... (*âyât*) *mutashâbihât*...

10. ... c'est-à- dire qui comportent des sens équivoques qui ne se distinguent pas les uns des autres quant au (sens) final (que ces *âyât*) se proposent (d'exprimer). La chose n'est claire que par l'examen minutieux et la réflexion profonde. Car l'ambiguité s'applique en réalité au sens ; l'épithète « ambigüe » a été appliquée aux *âyât* selon l'usage (qui consiste à prendre) la qualité du « signifiant », *dâll*, pour la qualité du « signifié », *madlûl*.

Sache qu'un mot peut comporter un ou plusieurs sens...

III. 7. ... *excepté Dieu et ceux enracinés en la Science*...

11. Nul ne parvient à l'interprétation véritable qu'il convient de donner aux *âyât* excepté Allâh et Ses serviteurs qui sont *enracinés en la Science*, c'est-à-dire qui la possèdent positivement et qui y font autorité ou qui s'en remettent à un texte décisif.

Certains exégètes arrêtent (la phrase) aux mots *excepté Dieu* et commencent (une nouvelle phrase) aux mots *Et ceux enracinés en la Science disent : Nous croyons à cela*. Selon leur point de vue c'est Allâh seul qui détient la science et la connaissance du sens caché contenu dans les (passages) *mutashâbihât* et Ses *âyât*. C'est le cas (par exemple) du nombre des Archanges (gardiens de l'Enfer : *Zabâniyya*, XCVI. 18) indiqué dans Sa Parole : *Et sur elle* (la *Saqar* : Feu de l'Enfer) (veillent) *dix-neuf* (Archanges) (LXXIV. 30) ; (le cas) de la durée du monde d'ici-bas, de la date du Jour du Jugement dernier, du jeûne, du nombre de génuflexions des cinq prières journalières. Cependant la première « lecture » (*excepté Dieu et ceux*...) est (seule) à prendre en considération car Allâh Très Haut n'a fait descendre aucun passage du Coran dont ses serviteurs n'auraient pu tirer profit ou dont Il n'aurait pas montré le sens qu'il a voulu (exprimer)...

Introduction et traduction de

Jean CANTEINS.

LA GRANDE MEDECINE DES OJIBWAYS

(*suite*) (1)

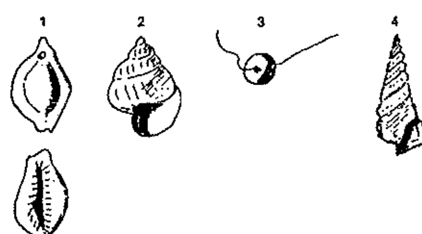
Nous venons de parler de « transmutation » de la matière corporelle en énergie spirituelle par la vertu du coquillage sacré. Si ce mot, qui est emprunté au vocabulaire technique de l'hermétisme et de l'alchimie du Moyen Age, nous est venu tout naturellement, c'est qu'il existe chez les Ojibways des connaissances tout à fait analogues et, en particulier, une science des correspondances entre les organes corporels et les fonctions psychiques, qui est mise en œuvre dans le rite de propection des coquillages sur le corps de l'initié (ou, s'il s'agit d'un petit enfant, sur celui de son « représentant »). Les points de projection visés avec le sac-médecine sont les suivants : cœur, poumons, foie, rate, plexus solaire, articulations des quatre membres et, finalement, le front. En bombardant ces organes avec le megis, le chamane cherche à potentialiser les facultés psychiques dont ils sont le siège, c'est-à-dire toutes les facultés de sensation, d'action et d'intellection.

Voici maintenant une planche sur laquelle sont réunis plusieurs dessins qui illustrent cette alchimie spirituelle dont le support quintessentiel est le megis. Le megis étant le symbole de la Midéwiwin, le premier devoir du novice qui désire s'affilier à l'ordre des Midés est de se procurer un tel coquillage. On voit sur la figure, en 1, 2, 3 et 4, différents coquillages ayant servi dans des rites. Chez les Ojibways du Minnesota c'est le premier : la cyprée, porcelaine, ou cauri, qui est le plus souvent utilisé parce que, disent

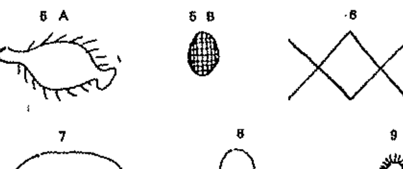
(1) Cf. *E. T.* nos 459, 460.

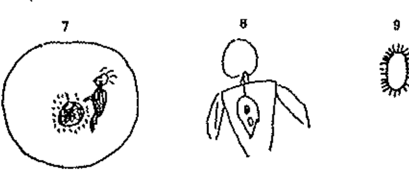
Planche du COQUILLAGE SACRÉ (MEGIS)

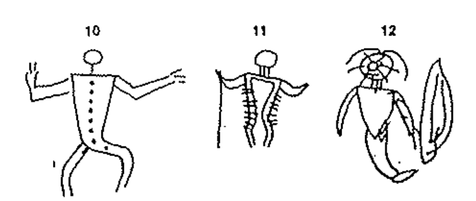
Coquillages rituels d'origine naturelle. (d'après Hoffman, *op. cit.*, pl. XI).



Représentations pictographiques du Megis.







les chamanes, c'est celui qui ressemble le plus au coquillage utilisé à l'origine par Menaboju pour initier la Loutre (symbole de l'âme humaine, souple, agile, douée d'ubiquité). On se rappellera que la cyprée était aussi, chez les Anciens Grecs, symbole de naissance et que Vénus Aphrodite, née de l'écume de la mer, s'appelait Cyprine du nom de ce coquillage.

Les dessins numérotés 5A, 5B et 6 sont trois représentations pictographiques différentes du megis. Celle du milieu est la plus courante : c'est l'ovale, c'est-à-dire une figure à la fois unitaire et bifocale parce que le megis est le prototype de l'univers, donc la synthèse de l'essence et de la substance, du ciel et de la terre. Les traits à l'intérieur de 5B sont des lignes de force qui montrent la puissance contenue dans ce noyau cosmique. Eu 6, la bipolarité fondamentale est présentée sous la forme de deux angles inversés — les deux valves de certains coquillages — qui rappellent le symbole tout à fait équivalent du « Sceau de Salomon ». Telle que l'a dessinée le chamane ojibway, cette figure pourrait aussi bien servir d'illustration au vieil adage d'Hermès Trismégiste, père de l'alchimie : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, mais en sens inverse. »

Le dessin 7 nous transporte dans le ciel, dans la demeure de Kitchi Manido et nous fait assister à la genèse des megis qui, nous l'avons vu, sont l'émanation du Grand Esprit. Celui-ci bat son tambour, lequel est parcouru de lignes qui sont la marque de l'influx divin. Le son primordial produit les megis qui entrent aussitôt dans la danse cosmique. Ce dessin figure à la partie supérieure d'un diagramme où sont représentées les quatre loges initiatiques, ce qui indique que la vertu des megis célestes se communique au même instant aux coquillages utilisés dans le rite qui se déroule sur terre.

En 8, le megis a été lancé dans le cœur de l'initié. Le chamane chante :

> « Dans son cœur se trouve
> Ce que je veux enlever :
> Un coquillage blanc »

et le dessin montre, comme sur un cliché radiographique, le megis logé dans la cavité cardiaque.

En 9, l'initié, touché par la grâce, chante :

« Mon cœur respire ;
Le megis est dans le cœur. »

Autour de l'ovale — signe pictographique qui représente simultanément le megis et le cœur — rayonnent la chaleur et la lumière mystiques, comme dans une icône du Sacré-Cœur.

En 10 et 11, c'est le corps entier du Midéwinini qui a été sanctifié par le coquillage de vie, qui est devenu un tabernacle de la Présence du Grand Esprit. Le dessin 10 illustre la phrase d'un chant qui dit : « Le Megis est sur mon corps ». Cette représentation est particulièrement intéressante en ce qu'elle évoque la distribution de l'énergie divine : la *shakti*, dans le tantrisme hidou. Dans le tantrisme cette énergie est représentée sous la forme du serpent *Kundalini* qui sommeille au pied d'un arbre. Réveillée par les pratiques du yoga, l'énergie monte le long de cet arbre, symboliquement situé le long de la colonne vertébrale, en prenant possession de divers centres subtils, les *shakras* ou lotus. Il y a d'ailleurs entre le lotus, cette fleur montée du fond des eaux, et le coquillage sorti de la mer, une réelle parenté qui explique pourquoi ces deux objets peuvent être pris l'un et l'autre comme symboles de la nouvelle naissance et de l'épanouissement spirituel, ou encore comme symboles des foyers d'énergie subtile où, par étapes, s'opère l'éveil de l'initié.

Les paroles dont le dessin 11 est la représentation mnémonique sont les suivantes :

« L'Esprit du megis est mien ;
Avec Lui je triomphe de la mort. »

C'est l'immortalité conférée par la transsubstantiation mystique.

Enfin, la dernière pictographie illustre le stade d'objectivation qui suit l'éveil spirituel de la seconde naissance : l'initié a pris conscience de la force qui est en lui ; mais, loin de s'en attribuer la paternité, il en chante l'origine surnaturelle par ces mots :

« Mes frères en religion (*nikân*)
Elle est spirituelle (*manidowân*)

L'inspiration que nous recevons ;
Pour toujours nous pourrons vivre avec elle. »

Des lignes lui sortent de la bouche, du nez, des yeux, des oreilles et du sommet de la tête, indiquant la lucidité supra-normale de ses facultés de perception, de parole et de vision intellectuelle. Il tient à la main un megis de dimension énorme, signe que l'inspiration divine, dont le chant célèbre la pérennité, n'est pas enfermée dans les limites de la forme individuelle. Ce dessin fait penser à la définition du sage donnée par le Bouddha : « Il est celui qui marche avec la Loi (le *dharma*). »

Une remarque à propos de tous ces dessins : ce sont de simples notations mnémotechniques utilisées par les affiliés à des fins strictement personnelles, comme des notes que nous prendrions sur un carnet pour ne pas perdre une idée qui nous traverse l'esprit. Nous serions donc mal venus à en critiquer le manque de valeur artistique. Elles sont d'autant moins faites pour être vues par autrui que les idées qu'elles expriment ont un caractère strictement ésotérique et que la pictographie sacrée, dont ce sont là des exemples, se veut indéchiffrable pour les non-initiés.

⁂

Avec le megis, nous nous trouvons placés au cœur même de la Midé.

Le symbole de la Grande Médecine n'est autre en effet que ce petit coquillage blanc, brillant : le Megis, dont on dit qu'« il apparaît à la surface des eaux quand, sous l'action d'un esprit (Manido) l'eau se met à bouillonner ».

Le coquillage appartient au fonds commun du symbolisme sacré. Sorti de l'étendue informe et indéfinie de la mer, il en est comme la mystérieuse condensation. D'où l'idée de création et de naissance qui lui est associée. Cette création ne se fait pas « ex nihilo ». Elle résulte de la rencontre de deux principes : l'un conçu comme agissant et vertical (« sous l'action d'un manido ») et le second comme passif

et horizontal (« la surface des eaux »). De leur union sort d'abord le Grand Megis, c'est-à-dire le Prototype universel — l'« œuf du monde » des Hindous, le « Grand Monde » (macrocosme) des Anciens Grecs — qui contient les germes de toutes choses, visibles et invisibles (de la manifestation formelle et informelle) et dont le coquillage, par sa forme « involuée », hélicoïdale ou sphérique, est un symbole naturel très approprié. Ensuite, sous l'action des Grands Manidos qui président aux directions de l'espace et de tous les manidos subsidiaires qui représentent chacun la particularisation du Grand Esprit vis-à-vis d'une modalité déterminée de l'existence, toutes les possibilités de manifestation sont à leur tour fécondées, sortent de la matrice originelle et se développent selon leur nature. Ce processus génétique fondamental, qui se répercute sur tous les plans de l'existence, produit la multitude innombrable des êtres et des choses.

Puisqu'il est dans la nature de la présence divine de pouvoir s'infuser dans l'indéfinité des êtres et des choses sans rien perdre de son unicité, il y a un megis chaque fois que cette présence irradie une entité distincte — un individu humain par exemple —, ou même une partie seulement de cet être, un de ses organes vitaux. Toutefois, la pluralité des megis « particuliers » se résout, sur le plan universel ou macrocosmique, dans l'unité du Grand Megis (*Kitchi Megis*) qui est le cœur du monde, le dispensateur de tout bien, la source de Vie, la Grande Médecine.

Voici, d'après la transcription littérale que nous en a laissé l'historien William Warren, le texte d'une allocution qu'un vieux chamane ojibway prononça jadis à l'ouverture d'un rite d'initiation pour rappeler aux fidèles comment le Coquillage sacré surgit pour la première fois de la surface de la mer afin d'apporter aux ancêtres des Chippewas les bienfaits de la Grande Médecine.

« Mon petit-fils, le Megis dont j'ai parlé, signifie la Midé. Nos aïeux, il y a de cela un chapelet de vies, vivaient sur les bords de la Grande Eau Salée, à l'est (l'Océan Atlantique). C'est là, alors qu'ils étaient rassemblés dans une grande ville et qu'ils souffraient des ravages de la maladie et de la mort, que le Grand

Esprit, sur l'intercession de Manab-o-sho, le grand oncle commun des An-ish-in-aubag, leur accorda ce rite par lequel la vie est restaurée et prolongée. Le Grand Megis apparut à la surface de la Grande Eau et, durant une longue période, les rayons du soleil se reflétèrent sur son dos brillant. Il donna la chaleur et la lumière aux An-ish-in-aubag. Puis, soudain, il s'enfonça dans les profondeurs et pendant un temps nos ancêtres ne furent plus bénis par sa lumière. Ils quittèrent les rives du Grand Océan et s'éloignèrent vers l'ouest. Le Megis monta à la surface et réapparut sur le grand fleuve d'où s'écoule l'eau des Grands Lacs, là où se trouve aujourd'hui Mo-ne-aung (Montréal), et, de nouveau, il donna longtemps la vie à nos aïeux et refléta les rayons du soleil. Puis il disparut à nouveau et ne redevient visible qu'au moment où les An-ish-in-aubag atteignirent les rives du Lac Huron où les rites de la Midé furent pratiqués une nouvelle fois. Derechef, le Megis disparut, la mort visita chaque jour les wigwams de nos ancêtres et son dos ne fut revu, reflétant les rayons du soleil, qu'à Bow-e-ting (*Sault Ste-Marie, qui est le débouché du Lac Supérieur*). Là, il demeura pendant de nombreux hivers, avant de disparaître encore, laissant les Ojibways dans l'obscurité et la détresse. Ceux-ci repartirent toujours plus à l'ouest. Une dernière fois le Megis sortit des flots à Mo-ning-wun-a-kau-ing (*Ile de La Pointe, sur le Lac Supérier*) où, depuis lors, il n'a cessé de donner à nos aïeux la vie, la lumière et la sagesse. Ses rayons atteignent le plus éloigné des villages de nos frères dispersés. L'arrivée de nos ancêtres de l'île de La Pointe est bien antérieure à la venue des Blancs. Là, ils ont pratiqué la Midé sous sa forme la plus pure, telle qu'elle avait été enseignée à l'origine. Beaucoup d'entre eux ont vécu la totalité du temps que le Grand Esprit a alloué à la vie humaine, et les formes de nombreux vieillards restaient mêlées à chaque génération montante (2). »

(2) Cette remarque prend toute sa valeur si l'on sait que les Peaux-Rouges comptent qu'une génération s'est écoulée lorsque le dernier représentant de la génération précédente a quitté ce monde. Autrement dit, la longévité accordée aux anciens fidèles de la Midé était telle qu'au terme de chaque

La naissance d'une religion est analogue à la création du monde. Elle reproduit, à un moment précis de l'histoire et pour une certaine partie de l'humanité, le Fiat Lux primordial. Le peuple qui vit dans l'ignorance est semblable au chaos originel que l'Esprit divin vient organiser et régénérer. Par la descente de la Lumière de la Révélation, qui est l'Esprit de la Grande Médecine (Midé Manido), les semences spirituelles qui sommeillaient au fond des êtres sont revivifiées et retrouvent l'accès à la liberté des Cieux. Et c'est un monde nouveau que cette Lumière irradie comme au premier jour de la création.

Cette analogie directe entre la première création et la révélation ultérieure d'une religion explique pourquoi le Grand Megis est à la fois le symbole de la première des réalités issues de l'Etre divin : le Grand Monde ou macrocosme, et celui de la Grande Loi révélée (Midé). Elle explique aussi pourquoi, chez les Ojibways, les mythes cosmogoniques proprement dits — ceux qui se rapportent à l'organisation du monde et à l'apparition de l'homme sur la terre — se confondent souvent avec les traditions relatives à l'origine de la Midé.

Dans ces « histoires saintes », un même nom revient très souvent : celui de Manabosho ou Menaboju (3).

génération considérée comme normale par les Peaux-Rouges (soit une quarantaine d'années), un grand nombre d'octogénaires étaient encore en vie.

(3) Le « Messou » du Père le Jeune (*Relations*, 1634), le « Micaboche » du Père Hennepin (*A Continuation of the New Discovery...* Londres 1689), aussi orthographié Manabosho (Warren), Mi'nabo'zho (Hoffman), Nanabozho, Manabush, Winabojo (Densmore), etc. ; c'est cette dernière transcription qui paraît la plus proche de la prononciation des Ojibways du Minnesota, pour laquelle Fred Blessing (communication personnelle) propose la forme « Way nah boh szhoo » comme étant « as near as one can come to the sounds ». Nous devons à cet ami de signaler ici que, selon les traditions qu'il a recueillies auprès des chamanes du Minnesota, ceux-ci ne voient en way ndah boh szhoo qu'un personnage de second ordre, bouffon sacré et thaumaturge, certes, mais trop « excentrique » pour avoir été le grand initiateur primordial de la Midé (cette fonction aurait été assumée par les Esprits animaux les plus élevés). On trouvera des clés pour l'interprétation de ce personnage mythique fort complexe dans l'article de Frithjof Schuon sur « Le Démiurge dans la mythologie nord-américaine », *Etudes Traditionnelles* n° 339, 1967. Voir aussi : Paul Radin, *The Trickster — A Study in American Indian Mythology*, Londres, 1956, où sont analysés les mythes correspondants des tribus Winnebago et Assiniboine (de langue siouse) et ceux des Tlingit (Côte Nord-Ouest), ainsi que les articles « Manabojo » dans H. B. Alexander, *Mythology of All Races*, vol. X, pp. 297-298, et « Nanabozho » dans J. N. B. Hewitt, *Handbook of American Indians*, Bur. Am. Ethnol., *Bull.* n° 30, p. 19, où l'auteur parle à juste titre de « the conception named Nanabozho » et la comprend comme une « impersonation of life ».

dont le vieux Chamane disait, au début de son récit, qu'il avait intercédé auprès du Grand Esprit en faveur des « An-ish-in-aubag ». (Anishinaubag est le terme par lequel les Ojibways se désignent eux-mêmes et il signifie, littéralement « Hommes spontanés » ou « Hommes véritables »).

Il y a une correspondance remarquable entre Menaboju, l'Instructeur des Ojibways, et Manou, le Législateur primordial de l'Inde et père de l'humanité actuelle. Menaboju est appelé « Serviteur de Midé Manido » ou « Serviteur de Djé Manido ». Or, ce dernier est l'« Esprit Bon », l'aspect créateur et protecteur de la Divinité, équivalent algonquin de Vichnou, dont Manou est aussi appelé le fils très aimé. Selon de nombreuses légendes, Menaboju a donné naissance à une nouvelle race d'hommes après le Grand Déluge pendant lequel il avait trouvé refuge sur la plus haute montagne de la terre (comme Manou sur le Mont Mérou). A la fois homme et dieu, il réapparaît à différents moments critiques pour sauver ses fils malheureux. Aussi est-il le « héros » le plus populaire de plusieurs tribus algonquines qui, depuis des temps immémoriaux, se transmettent autour du feu de camp le récit de ses prouesses. H. B. Alexander dit à son sujet qu'« il personnifie la lumière de l'Orient conçue comme puissance vitale ; il lutte pour son peuple ; il part vers l'ouest quand son œuvre est complète ; mais un jour il reviendra pour renouveler le monde » et ce philosophe fait un rapprochement très pertinent avec le mythe mexicain de Quetzalcoatl (4). Menaboju est aussi appelé « Maître de la vie » et « Sage » parce

(4) *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, Paris, 1926, chap. IV.

qu'il connaît les moyens de défendre et de prolonger la vie et qu'il préside au Grand Rite qui mène à l'immortalité.

Ainsi Menaboju, à l'instar de Manou (le Ménès des Egyptiens, le Minos des Grecs), est essentiellement un principe : l'Intelligence cosmique qui, pour guider les hommes, se manifeste sous l'aspect d'un sauveur, homme divin dépourvu de filiation charnelle. Il enseigne aux hommes les lois et les sciences sacrées, source et condition de l'harmonie entre notre monde et le Divin.

A cet égard, la Grande Médecine est pour les Ojibways exactement ce que la Loi de Manou et le Vêda sont pour les Hindous : non seulement un ensemble de règles de conduite qui lient les individus et la société mais l'expression adéquate, sur le plan humain, des principes métaphysiques qui, de toute éternité, régissent l'Univers (en sanscrit : *sanâtana dharma*). Celui qui suit la Loi est assuré d'agir conformément à sa propre nature et à la nature des choses ; selon une expression chère au Swâmi Râmdas : « Il se met à l'unisson de l'Univers » (« *He tunes himself up with the Universe* »). Ou encore, selon les paroles du chamane ojibway : « Il vit le temps que le Grand Esprit lui a alloué. »

Un autre point devrait achever de nous convaincre qu'il existe entre ces deux anciennes traditions plus que ressemblances fortuites : l'emblème de la Grande Médecine, nous l'avons vu, est le megis. Or, le Vêda a aussi pour emblème un coquillage : *Shankha,* la conque Marine, que le Dieu Vichnou brandit dans sa main gauche et qui, selon la mythologie hindoue, a pour fonction d'abriter le Vêda, la doctrine sacrée, pendant les cataclysmes cosmiques afin d'en conserver et d'en restituer la lumière aux nouvelles générations d'hommes. N'est-ce pas là, très exactement, la fonction du megis assurant la perpétuité de la Midé à travers les vicissitudes de l'histoire des An-ish-in-aubag ?

Mais il faut maintenant nous séparer de ce coquillage merveilleux pour passer, dans le prochain numéro de cette revue, à la dernière partie de notre exposé.

Nous savons à présent qu'il existe entre le Midéwinini et le Grand Esprit un lien sacramentel, la Midé, qui permet à cet Indien de franchir la distance infinie qui le sépare du Maître de la Vie. De cette tradition initiatique nous connaissons les fondements doctrinaux : qu'est-ce que le Principe ? que sont les anges ou manidos ? Comment le Principe s'est-il manifesté sur la terre ? Nous en connaissons aussi les moyens théurgiques et avons vu comment ils sont administrés. Il nous reste cependant à en vérifier les effets d'ordre psychologique, moral et surtout spirituel sur les adeptes. Pour cela, il nous faudra suivre avec le Midéwinini la courbe de son existence, parcourir avec lui ce qu'il appelle le « chemin de la vie ».

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON

LA CHUTE D'ADAM

(suite) (1)

9.

Tout ce qu'énonce le serpent, qui correspond à l'esprit tentateur caché en Eve même, et ce que lui répond cette dernière, se présente d'abord comme une déformation subtile des paroles de vérité adressées par Dieu à l'Androgyne, puis comme leur négation non déguisée. Ainsi, le Malin commence à interroger la femme avec une ruse feignant l'innocence de quelqu'un qui va aux simples informations ; mais sa question est faite pour semer le doute dans le mental humain naturellement enclin au dualisme. En effet, cette question : « Est-ce qu'*Elohim* aurait dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? » ne semble d'abord être qu'une formulation interrogative de la première moitié de l'ordre divin : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin (mais tu ne mangeras pas...) » (*Gen.* II, 16) L'esprit tentateur veut qu'Eve se pose la question : « Dieu a-t-Il réellement dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin » ? Or, Eve, tout en connaissant cet ordre divin, ne répond pas au Malin comme elle le devrait, à savoir, en substance : « Tout d'abord, ce n'est pas — comme tu l'affirmes — Dieu, en tant qu'*Elohim*, c'est-à-dire en tant que Principe de la rigueur, mais en tant que *YHVH Elohim* (cf. *Gen.* II, 16) ou Principe de la grâce dominant et résorbant la rigueur, qui a dit ceci : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » (*ibid.* 16-17)

Au lieu de rappeler mot à mot cet ordre, y compris le nom complet de Celui qui l'a donné, Eve répond

(1) Cf. *E. T.* nos 459, 460.

au serpent : « Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, *Elohim* a dit : « Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mourriez. » Déjà, Eve abonde dans le sens de l'esprit tentateur ; elle verse dans plusieurs confusions, à commencer donc par celle entre *YHVH Elohim* et *Elohim*, les deux aspects divins dont le premier — à double nom — révèle *YHVH* en tant qu'Affirmation propre de l'Infini, qui implique et domine *Elohim*, l'éternelle Négation de tout ce qui Le nie, celle-ci contenant par définition la possibilité de Sa négation par le fini. Or, Eve, à l'instar d'Adam, est une personnification de *YHVH Elohim*, qui résume tous les aspects divins — ceux de l'« Arbre sephirotique » —, alors que le serpent est une manifestation de la Rigueur d'*Elohim*. Dans son état manifesté, le serpent est, d'une part, l'esprit tentateur inhérent au fini qu'il pousse à la négation consciente de l'Infini, tandis qu'à l'état non-manifesté, *in divinis*, il ne fait qu'un avec la Négation de cette négation, *Elohim* ; et c'est pourquoi — selon la tradition juive — il nie, d'autre part, au sein du manifesté même, sa propre négation de l'Infini, en tant qu'ange de la mort et prince de l'enfer. C'est pour toutes ces raisons qu'en parlant de Dieu, il ne se réfère qu'à *Elohim*, alors qu'Adam et Eve et toute la béatitude de l'état édénique manifestent *YHVH Elohim*, l'Affirmation propre de l'Infini, Sa Réalité lumineuse, Sa Vie, Sa Grâce, qui éclipsent Sa Rigueur.

Mais dans ce cas, comment est-il possible qu'Eve se laisse enfermer dans le seul aspect d'*Elohim* auquel se rattache le serpent ? Parce qu'elle incarne elle-même, dans ce que sa féminité, réceptivité et passivité ont d'obscur et de négatif, cet aspect au sein de sa propre manifestation de *YHVH Elohim*, alors qu'Adam, lui, est avant tout, de par sa nature mâle, active et lumineuse, la personnification de *YHVH*. C'est par sa parenté avec les ténèbres de l'esprit tentateur qu'Eve se laisse amener à affirmer et actualiser ce qui, dans sa nature humaine et, en particulier, dans sa féminité y correspond, et qui, ontologiquement, se situe dans la Négation même des ténèbres : *Elohim*. Cette éternelle négation de

tout ce qui Le nie s'exprime par celle d'Eve à l'égard du serpent, après la chute (cf.*Gen.* III, 15) ; mais avant, Eve affirme le serpent en niant la Vérité, à commencer par ce qui, de prime abord, ne semble être qu'une confusion sans importance entre les noms divins *YHVH Elohim* et *Elohim*.

10.

A cette première confusion s'en ajoutent d'autres, susceptibles, elles aussi, de passer inaperçues, mais marquant en vérité, à leur tour, l'éloignement primordial d'avec la Vérité. Il s'agit toujours de la réponse d'Eve au serpent : « Nous mangeons du fruit des arbres du jardin... », ce qui veut dire : « Dieu nous a permis de manger du fruit des arbres... » Or, Dieu n'a pas parlé des « fruits », mais des « arbres » qui en sont la cause. Il a permis de « manger de tous les arbres » de Vie, d'assimiler la Présence de la Cause première, comme Il a défendu de « manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal », d'assimiler le bien relatif en le retranchant du Bien absolu, retranchement ou séparation qui est la cause du mal. Eve insiste sur l'effet du mal, sur son « fruit » et non sur sa cause, l'« arbre » de la séparation d'avec Dieu, la négation de l'Infini par l'affirmation exclusive du fini. Eve dit que Dieu a défendu de manger et même de « toucher » le « fruit » de cet arbre, et elle passe sous silence l'ordre divin réel, qui concerne directement la cause du mal, l'« arbre » et son assimilation cognitive. Car c'est en évitant la cause que l'on empêche la production de ses effets. Au contraire, feindre de nier les effets, les produits, les « fruits », sans nier l'« arbre », c'est laisser celui-ci prendre racine dans l'âme et s'y développer, jusqu'à porter ses « fruits », en l'occurrence ceux du mal, la souffrance, la mort, l'enfer.

L'esprit tentateur, nous l'avons vu, fait miroiter à Eve que la mort — donc le mal — ne saurait exister ; que le bien relatif, fût-il retranché du Bien absolu et affirmé en dehors de Lui, ne saurait cesser de s'identifier à Lui ; comme si le fini, étant la possibilité de l'Infini qui Lui permet de prendre l'apparence d'un autre que Lui, était, dans cette apparence même, l'Infini, l'Eternel, l'absolu Bien comme tel, excluant toute existence d'un mal ou d'une mort. Cette illusion primordiale se présente donc comme un panthéisme, qui confond le fini avec l'Infini et qui, en fait, est un dualisme les séparant d'une façon subversive ; il s'agit d'une non-conformité à la Vérité et à la divine Volonté, aboutissant à la « désobéissance » d'Eve et d'Adam, au péché originel, qui oppose le relatif à l'Absolu pour attribuer au premier les propriétés du second ou de Son Immanence.

La Kabbale dit en effet que ce péché consistait à projeter l'« unité en bas » et la « séparation en haut », ou, plus explicitement, qu'il consistait à vouloir introduire la séparation dans l'Unité d'en haut, c'est-à-dire la séparation de la Transcendance d'avec l'Immanence de l'Un, et à vouloir établir l'Unité dans la séparation naturelle entre l'Immanence de l'Infini et le créé, le fini. Cette dernière séparation, qui est nécessaire et qui fait l'objet du discernement spirituel entre le Réel et l'illusoire — ou l'Eternel et l'éphémère —, exclut par définition leur confusion panthéiste ou immanentiste ; elle se trouve à l'antipode du dualisme subversif de l'« adversaire » qui se cache dans ce panthéisme immanentiste.

Or, pour en revenir aux autres éléments de la réponse d'Eve au serpent, ils confirment à leur tour cette confusion, qui véhicule le dualisme de l'« ennemi » par excellence : l'instigateur du *peccatum originans*. Ainsi, Eve fait état de la permission de « manger du fruit des arbres du jardin », sans préciser que Dieu a parlé clairement de *tous* les arbres, *à l'exception d'un seul* qu'Il a désigné, non moins nettement, comme l'« arbre de la connaissance du bien et du mal ». Elle mentionne vaguement « des arbres », pour en éliminer d'une façon non moins vague celui « qui est au milieu du jardin » et qui pourrait aussi bien être l'« arbre de Vie », dont Dieu, au contraire, a voulu qu'elle et Adam se nourrissent. Cette confusion entre les deux arbres, qui se situent l'un et l'autre « au milieu du jardin », — à cette différence fondamentale près, rappelons-le, que l'arbre de Vie constitue l'immuable « Centre du milieu », la Présence réelle de l'Un, alors que l'arbre défendu représente

la possibilité de projection déifuge du multiple hors de ce Centre ou de l'Un, — cette confusion n'est pas sans rapport avec celle déjà faite entre *YHVH Elohim* et *Elohim*. En effet, *Elohim* signifie littéralement les « Dieux » : la Multitude essentiellement une des Aspects antinomiques de l'éternel « Arbre de la connaissance du bien et du mal » ; et celui-ci se trouve, *in divinis*, caché dans l'éternel « Arbre de Vie » ou *YHVH Elohim*, l'Essence une de cette Multitude principielle. En d'autres termes, *YHVH Elohim*, c'est *YHVH*, l'Infini, dans lequel est contenu *Elohim*, en tant que Cause du fini, et cette Cause comprend et résoud toutes les antinomies — symboliquement regroupées sous les deux termes de « bien » et de « mal » — par l'affirmation et la négation simultanées de son propre effet créé, le cosmos, le fini. Elle l'affirme pour autant qu'il demeure uni à l'Infini, à Sa Transcendance, comme à Son Immanence ; Elle le nie dans la mesure où il se détache du Bien absolu pour être un « arbre » à part qui porte ses « fruits » propres. Elle nie cet « arbre », ce bien relatif, pour autant qu'il nie lui-même sa propre Racine absolue, dont il tient toute sa réalité. Par cette dernière négation, l'homme se condamne lui-même à la mort ; et c'est ce que le serpent conteste sans ambages : « Non, vous ne mourrez pas... »

11.

Le serpent suggère donc à Eve l'inexistence du mal et de la mort. Cette suggestion est d'autant plus rusée qu'elle s'appuie sur un glissement presque imperceptible de l'union réelle de l'homme avec l'Immanence du Transcendant vers un panthéisme immanentiste. Celui-ci semble affirmer la Toute-Réalité divine, mais réduit en fait, d'abord le Transcendant (*YHVH*), comprenant — en tant que *YHVH Elohim* — le Principe d'Immanence (*Elohim*), à cette Immanence même — ou *Elohim* —, puis Son Immanence au créé qu'Elle anime et habite. Le fini est affirmé comme étant infini — comme étant *Elohim* même —, donc comme exempt de limites, du mal et de la mort :

« Non (seulement) vous ne mourrez pas, mais *Elohim* sait que, le jour où vous en mangerez (où votre nature humaine se nourrira du bien terrestre pour s'affirmer elle-même), vos (deux) yeux (mental et sensoriel) s'ouvriront et (vous verrez que tout ici-bas est l'Immanence divine même :) vous serez comme *Elohim*, connaissant le bien (terrestre comme non distinct du Bien suprême et seul réel) et le mal (comme inexistant, — alors que maintenant, vous êtes unis à *YHVH Elohim* en vous nourrissant de l'arbre de Vie ou du Bien absolu, qui éclipse l'arbre d'*Elohim* ou du bien relatif ; mais ce bien relatif comme tel n'est autre que la Présence même de l'Absolu, en sorte qu'il est inutile de s'en abstenir). » (*Gen.* III, 4, 5)

Outre ce que nous venons de dire au sujet de ce mensonge, il convient de rappeler que l'homme, tout en étant « fait » ou « créé à l'image d'*Elohim* » (cf. *Gen.* I, 26, 27) ou du Créateur, ne saurait jamais, en tant que créature, être « comme Lui », égal à Lui. Bien que l'Infini soit l'Essence pure du fini, celui-ci représente, comme tel, précisément la possibilité de l'Infini de se manifester sous l'aspect d'un autre que Lui. Donc, le fini, comme tel, demeure à jamais autre que l'Infini ; la créature est autre que le Créateur : elle ne saurait être plus que Son image ou symbole. Dans sa nature créée ou humaine, l'homme peut et doit être déiforme, mais il ne sera jamais Dieu. Ce n'est que par et dans sa nature incréée et divine qu'il peut passer de sa déiformité à sa déification, qu'il peut « devenir ce qu'il est » en Essence, ce qu'il est aussi dans son origine édénique où sa nature humaine, en se nourrissant de l'arbre de Vie, est encore complètement pénétrée et absorbée par sa nature divine. Là il est encore une « portion de *YHVH* » (cf. *Deut.* XXXII, 9), une participation directe de Lui qui cache *Elohim*, c'est-à-dire une personnification parfaite de *YHVH Elohim*. L'homme primordial personnifie « Dieu qui est Esprit » ; il n'est pas « comme Dieu qui est Créateur » : il ne crée rien, mais en dominant, par sa nature spirituelle et divine, sa nature créée et humaine, il domine la nature de toute la création (cf. *Gen.* I, 28, 29), et c'est sous cet angle qu'il réalise sa qualité d'image parfaite du Créateur. Abstraction faite de cette domination spirituelle du

créé, due éminemment à sa nature divine, l'homme comporte dans sa nature humaine les facultés de procréer et de reproduire, d'imiter et de façonner le créé ; il ne saurait créer quelque chose de nouveau, mais il peut puiser dans ce qui subsiste grâce au seul acte créateur de l'Artiste suprême.

Le mensonge de l'esprit tentateur se résume dans la confusion entre la nature divine et la nature humaine de l'homme, confusion corrélative à celle qu'il produit entre *YHVH Elohim* et *Elohim*, entre l'éternel Arbre de Vie et l'éternel Arbre de la connaissance du bien et du mal, entre l'Absolu et le relatif, entre l'Infini et le fini ou mortel. C'est dans sa nature divine que l'homme ne meurt jamais, vérité que le serpent a transposée sans réserve sur la nature humaine en insinuant : « Vous ne mourrez pas. » La nature divine de l'homme est la nature même de l'Arbre de Vie éternelle ; et nourri de cet Arbre, l'homme est l'image parfaite de *YHVH Elohim*, connaissant le Bien absolu, dans lequel le mal n'existe pas ou n'existe qu'en puissance. L'esprit tentateur, nous l'avons vu, en fait miroiter à Eve la contrefaçon en transposant l'identité essentielle de l'homme avec « Dieu qui est Esprit », sur son état de créature nécessairement distincte du « Dieu Créateur », *Elohim*. La créature, répétons-le, ne saurait être « comme *Elohim* », ni « connaître comme Lui » le bien relatif, qui implique le mal et la mort. Nous y reviendrons plus longuement et disons d'abord simplement qu'*Elohim* connaît le relatif sans en être affecté, alors que la créature est susceptible d'en être la victime, puisqu'elle est elle-même ce relatif. L'homme est apte à se muer de bien en mal, à se vouer lui-même à la mort.

12.

Dans sa nature divine, Adam s'identifie à *YHVH*, à l'Essence divine ou à Son Emanation une, à la fois transcendante et immanente ; le nom *ADaM*, rappelons-le, a en effet la même valeur numérique et partant spirituelle que le nom *YHVH*, écrit en lettres explicites : *YVD HA VAV HA*. Adam, dans sa nature

divine, est appelé par la Kabbale (*Zohar* I, 22 a, b) l'« Homme d'Emanation » divine, « dépourvu d'image et de ressemblance », en tant qu'il est identique à l'Essence informelle et absolue de *YHVH* ; mais il est aussi l'Archétype de sa propre « image » créée, en tant qu'il s'identifie à l'Affirmation propre et éternelle de *YHVH*, à Son Etre causal, *Elohim*. Dans sa nature humaine, il est appelé (*ibid.*) l'« homme de création », qui est « fait à l'image et selon la ressemblance » d'*Elohim* (*Gen.* I, 26) et qui, *a priori*, fait partie intégrante du bien relatif, en tant que celui-ci manifeste et symbolise le Bien absolu. Mais si la nature humaine est « faite à l'image » d'*Elohim*, de Son aspect « masculin » — actif, spirituel, lumineux ou positif, — dont découle le bien relatif comme affirmation du Bien absolu, elle « ressemble » aussi à Son aspect « féminin » — passif, réceptif, obscur ou négatif, — dont procède l'affirmation propre du bien relatif, affirmation qui implique la possibilité de négation du Bien absolu : le mal. La Kabbale précise, en effet (cf. *Zohar, ibid.*), que l'expression scripturaire « créé à l'image d'*Elohim* » concerne l'aspect « masculin » ou lumineux de la nature humaine, et l'expression corrélative « fait selon Sa ressemblance », l'aspect « féminin » ou ténébreux. La même exégèse kabbalistique, en interprétant par ailleurs *Prov.* X, 1 : « Le fils sage est la joie de son père, et le fils insensé, la tristesse de sa mère », identifie le fils sage à l'« Homme d'Emanation » divine et le fils insensé à l'« homme de création » ; quant au « père », il signifie l'Essence divine, *YHVH*, alors que la « mère » est *Elohim*, la Cause créatrice, dans ses deux aspects transcendant — la « Mère d'en haut » — et immanent — la « Mère d'en bas » —.

L'« Homme d'Emanation » ou la Nature divine de l'homme, c'est le « fils sage, qui fait la joie de son père », parce qu'il est un avec son « père », un avec l'Un, et parce qu'il unit toutes choses à l'Un, en haut et en bas, si bien qu'entre toutes choses et l'Un domine Son Unité : tout est un, et c'est pourquoi tout est dans la joie. Quant à l'« homme de création » — ou la nature humaine —, il est le « fils insensé, la « tristesse de sa mère », pour autant qu'il affirme la multitude des choses comme telle, qu'il s'unit aux

effets créés, sans les unir à leur Cause première et, partant, sans s'unir lui-même à sa Mère divine qu'il a oubliée ou reniée. Ce fils insensé ne veut pas connaître et dominer les choses spirituellement, mais les posséder humainement ; il ne veut pas les connaître unies à l'Un, mais séparées de Lui, tout en jouissant de leur contenu positif qu'elles tiennent de Lui : il veut les connaître, non comme redevables à l'Absolu, mais comme des biens autonomes, et, si possible, sans en subir la relativité, les limites, le mal. Il est insensé, parce qu'il veut connaître toutes les choses en détail, si possible de la même façon que les connaît le Créateur.

Or, si l'homme, dans sa nature divine, saturée de la Connaissance une et universelle propre à *YHVH Elohim*, connaît toutes choses en synthèse, en union avec l'Un, — c'est-à-dire résumées dans leurs archétypes spirituels, qui s'identifient aux aspects de l'Un et se réduisent ainsi, en définitive, à l'Un même, — il ne saurait les connaître dans tous leurs détails, de façon analytique, par les facultés mentale et sensorielle propres à la nature humaine, créée, limitée, comme les connaît, par Son Omniscience, *Elohim*, leur Cause infinie. Le Créateur connaît chaque chose, chaque aspect de la multitude cosmique, parce qu'il n'y a rien dans la création qui ne soit pas un effet de Son propre Etre et de Sa Connaissance de Lui-même. Etant leur Cause intelligente, Il connaît toutes choses simultanément, dans l'éternité de Sa Transcendance, comme dans l'actualité permanente de Son Immanence ou Omniprésence au sein du transitoire.

13.

Les facultés de la nature humaine, conditionnée par les limites du créé, ne permettent à l'homme de connaître les choses qu'en mode fragmentaire, et cela d'autant plus qu'il se trouve à l'état de chute où ses aptitudes cognitives sont amoindries. Même avant sa chute, au paradis, où il connaît toutes choses, non seulement par la faculté cognitive de sa nature divine, en mode purement unitif ou synthétique, mais aussi par la perception mentale et corporelle propre

à sa nature humaine, sa connaissance embrasse les « types » du créé, et non toute la multitude ou tous les « accidents » cosmiques. Il s'agit de la connaissance distinctive des choses, unie à leur vision spirituelle : c'est voir dans les formes créées leurs archétypes éternels, c'est les voir en tant que symboles des aspects de l'Un, qui sont leurs essences transcendantes.

Dans ce cas, l'« homme de création » est encore complètement soumis et uni à l'« Homme d'Emanation » divine, c'est-à-dire que sa nature humaine est entièrement conforme à sa nature divine. Adam est encore un « fils sage, qui fait la joie de son père » ; mais il devient « insensé », lorsqu'il sépare mentalement les choses de leurs archétypes et de l'Archétype des archétypes, pour les assimiler sensoriellement comme des « fruits » de ce péché. Sa séparation d'avec sa divine Essence et Cause — d'avec son « Père » et sa « Mère » — constitue, en effet, le péché originel de l'homme ; elle existe dès lors non seulement dans sa sphère cognitive interne, mais, en raison de la fonction cosmique de l'homme, elle se concrétise aussi sur le plan externe : elle se répercute sur les rapports réciproques des choses qui, jusqu'alors, étaient unies par l'union de l'homme avec Dieu. C'est d'abord en Adam et, consécutivement, dans le monde, qu'il y a « rupture des vases » de Dieu (*shevirat ha-kelim*) et chute de leur contenu lumineux dans les ténèbres du cosmos ; et il y a « rupture » entre les « vases » mêmes : désormais, les créatures du monde de l'homme, n'étant plus des réceptacles et habitacles intacts de l'Un, se dressent l'une contre l'autre en causant la « tristesse de leur Mère ».

Le dualisme, la scission, la discorde prennent la place de l'Un dans le multiple : c'est l'actualisation du mal, de la souffrance et de la mort. A la place du Bien absolu et du bien relatif uni à Lui, donc de tout ce qui constitue la « Vie » réelle, éternelle et infinie, l'homme connaît le « bien et le mal », le bien terrestre séparé de l'Absolu et corrélatif au mal. Mais il ne les connaît pas, « comme *Elohim* » les connaît ; il n'affirme pas non plus comme Lui ce qui, dans le bien relatif, L'affirme, et ne nie pas comme Lui ce

qui, dans ce même bien, Le nie et qui est le mal. Il est incapable d'affirmer et de nier ainsi le bien relatif qu'il est lui-même, si ce n'est en s'unissant au Bien absolu. C'est pourquoi Dieu lui enjoint de se nourrir uniquement de l'arbre de Vie ou de ses fruits, c'est-à-dire de Sa Présence réelle ou des aspects de celle-ci, car c'est ainsi que le Bien absolu est affirmé par le bien relatif ; et Il lui interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, afin que, par son abstention, le bien relatif nie ce qui, en lui, nie l'Absolu. Par cette interdiction, Dieu ne veut donc pas que l'homme ne connaisse le bien et le mal sous aucun rapport. Au contraire, Il veut faire connaître à l'homme que Lui seul est le véritable Bien et que Le nier est le véritable mal : Il veut qu'en s'abstenant d'affirmer le bien relatif pour lui-même, affirmation qui est le mal, parce qu'elle équivaut à la négation du Bien absolu, l'homme nie cette négation, à l'instar de Dieu. Il veut que l'homme connaisse parfaitement la Vérité du Bien, sans faire l'expérience du mal.

14.

Telle est la révélation miséricordieuse de Dieu à Adam et Eve. Mais l'esprit tentateur va produire, d'abord en Eve, la confusion entre l'affirmation de l'Absolu et celle du relatif, entre l'union au Bien absolu et celle au bien relatif détaché de Lui et impliquant le mal, entre l'assimilation de l'arbre de Vie et celle de l'arbre défendu, entre la vision spirituelle et déifiante et la connaissance discursive aboutissant à l'expérience sensorielle et animale, et finalement à l'enfer de l'âme séparée de Dieu.

L'arbre de cette connaissance d'abord purement humaine en ensuite infra-humaine se présente à la vision première et unitive d'Eve dans sa beauté primordiale et déiforme qu'il tient de l'arbre de Vie : il en fait partie intégrante aussi longtemps qu'Eve le contemple spirituellement, en mode unitif et déifiant ; mais il s'en détache au fur et à mesure qu'elle l'assimile, non plus par la nature divine, mais par la seule nature humaine, à l'aide de la faculté mentale au pouvoir séparatif, dualiste, individualiste. La pensée humaine comporte ce pouvoir, parce qu'elle participe du Mental cosmique, qui ressemble, symboliquement parlant, à un immense prisme brisant la lumière une du seul Réel dans des rayons, reflets ou réalités innombrables. Entre ce Mental cosmique propre à l'Immanence divine — Mental qui contient l'arbre de la connaissance du bien et du mal, uni à l'arbre de Vie — et le mental humain, il y a non seulement enchaînement causal, mais action réciproque ; le premier est la cause du second, sans que celui-ci en soit simplement l'effet passif : l'activité du mental humain s'inscrit librement dans le Mental cosmique, qui réagit divinement à cette opération de l'homme.

Ainsi s'explique le fait qu'Eve puisse par sa pensée — victime de la tentation et de son désir du fruit défendu — séparer concrètement l'arbre édénique du bien et du mal d'avec l'arbre de Vie. Elle détient ce pouvoir micro-macrocosmique grâce à sa participation, non seulement du Mental cosmique et médiateur entre l'homme et le monde, mais aussi de la Liberté divine d'où lui vient son libre arbitre ; cependant, cette participation est, par définition, dominée par la Totalité divine, d'où les réactions d'en haut aux actions humaines. Dieu a défendu à l'homme de manger de l'arbre du bien et du mal, après l'avoir doté d'une liberté de jugement et d'action ; et Il réagit à cette action selon Sa Volonté révélée à l'homme et qui comprend l'avertissement de la conséquence mortelle de son non respect. Ce non respect se concrétise dans le désir d'Eve de nourrir son intelligence du bien terrestre ; son désir la pousse d'abord à l'assimilation mentale, l'acte de manger psychiquement de l'arbre défendu, puis à en goûter aussi, par ses facultés sensorielles, le fruit matériel. Le désir d'Eve est d'autant plus fort qu'il est stimulé par sa confusion entre la béatitude découlant jusqu'à présent de l'union à l'arbre de Vie et la félicité vainement espérée de l'arbre interdit, qu'elle trouve « bon à manger, agréable aux yeux » et « désirable pour ouvrir l'intelligence » humaine à laquelle il révèle le bien relatif des choses. Mais ce bien se transformera en mal, lorsque les choses seront affirmées pour

elles-mêmes, goûtées comme des fruits détachés de leur Arbre divin et tombés dans les ténèbres de la réceptivité purement égocentrique de l'homme. « Et la femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable aux yeux, et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence ; et elle prit de son fruit et en mangea... » (*Gen.* III, 6)

Eve, tout en sachant que Dieu avait interdit de « manger de l'arbre », affirma au moment de la tentation — nous l'avons vu — qu'Il avait défendu d'en « manger le fruit » ; puis, elle assimila l'« arbre », actualisa la cause du mal, comme si, par là, elle n'eût pas à en subir les effets, les fruits. Elle contempla l'arbre, en « mangea » intellectuellement, car il est dit qu'elle « *vit* qu'il était bon à manger et agréable *aux (deux) yeux* », à la vue dualiste ou séparative de la nature humaine, qui se délecte des choses comme telles et de leurs rapports réciproques, au lieu de leur union avec leurs archétypes, les aspects divins unis entre eux-mêmes, et dont elles sont les effets et les symboles. D'« agréable à la vision » (*nehmad lemareh*) spirituelle, unitive et déifiante qu'il fut auparavant, l'arbre de la connaissance du bien et du mal devint un « délice (passionnel) pour les (deux) yeux » (*taavah laënaïm*), qui virent à la place de l'Un dans le multiple, la multitude comme telle. Après la béatitude pure que lui procura sa vision première des choses, Eve glissa dans la « convoitise » (*taavah*) de leur variété : elle engagea son âme dans le changement, la distraction, la dispersion, jusqu'à l'oubli du seul Vrai et Réel. L'« œil du cœur », de son esprit pur et divin, ouvert jusqu'alors pour contempler l'Infini en soi et dans le fini, se « ferma », pendant que les yeux de son intelligence humaine s'« ouvraient » pour regarder, affirmer et savourer le fini.

15.

Le péché originel est la chute de l'« homme de création » — ou de la nature humaine — hors de son union à l'« Homme d'Emanation » divine — ou de sa nature divine —. Avant le péché, les deux natures de l'homme manifestaient et reflétaient l'union

des deux mondes supérieurs, le « monde de l'Emanation » transcendante (*olam ha-atsiluth*) et le « monde de la Création » spirituelle et prototypique (*olam ha-beriyah*) caché dans l'Immanence divine, mondes dans lesquels « tout est Dieu et Dieu est tout ». En « mangeant » intellectuellement de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, Eve tombe de son état d'union — celui de l'arbre de Vie — dans l'état du dualisme mental, celui de la formation incessante des pensées. C'est l'état qui correspond en mode microcosmique au « monde de la Formation » première et subtile de toutes choses créées (*olam ha-yetsirah*), à la formation des âmes au ciel, laquelle précède la production des corps dans le « monde du Fait » terrestre (*olam ha-asiyah*). Or, de même que la formation des âmes devance et produit, en tant que cause seconde, celle des corps terrestres, de même la formation des pensées d'Eve, égarées par l'esprit tentateur et se nourrissant de l'arbre défendu, produit ses effets ou fruits dans le « monde du Fait » corporel. Autrement dit, le péché d'Eve la fait tomber de son état spirituel et divin reflétant les deux mondes supérieurs, d'abord dans l'état des formes mentales ou psychiques et, de là, dans celui des faits corporels.

Cela ne veut pas dire qu'Eve ne se soit trouvée auparavant dans ces deux mondes inférieurs, céleste et terrestre, qui correspondent respectivement à l'âme mentale et à l'âme corporelle de l'homme, c'est-à-dire aux deux aspects fondamentaux de la nature humaine ; mais ceux-ci, comme leurs mondes ou sphère d'existence propres, étaient unis aux degrés supérieurs, spirituels et divins, donc entièrement influencés, inspirés et dominés par eux, si bien que, tout en étant créés, duels, « finis », leur séparativité, leurs limites se trouvaient comme absorbées par la Présence de l'Un, de l'Infini. L'homme nourri de l'arbre de Vie était destiné à vivre en Dieu, à différents échelons de Sa Toute-Réalité, grâce à des transformations spirituelles le faisant passer d'un état d'union béatifique à l'autre. Ceci sans être soumis au resserrement des limites existentielles dans la « mort » que représente, pour l'homme déchu, le passage d'un état d'existence à l'autre. « Car (au commencement) Dieu n'a pas fait la mort, et Il n'éprouve pas de joie de la

perte des vivants. Il a créé toutes choses pour la vie (en Lui). Les créatures du monde (dans leur pureté première) sont salutaires ; il n'y a en elles aucun principe de destruction (mais seulement un principe de transformation, tant d'individualisation que d'universalisation, de spiritualisation et de déification), et la mort n'a pas d'empire sur la terre (à l'état primordial)... Car Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, et Il l'a fait à l'image de Sa propre Nature. C'est par l'envie du diable (de *Satan,* l'« Adversaire » s'opposant à l'œuvre unitive de Dieu) que la mort est venue dans le monde (l'ange de la mort et l'esprit tentateur ne faisant qu'un, selon la tradition juive) ; ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent. » (*Livre de la Sagesse,* I, 13-14 ; II, 23-24)

En effet, l'homme s'étant livré à l'esprit tentateur a fait l'expérience de la mort, de la séparation entre les divers états d'existence. Il s'agit d'une séparation cosmologique, sans union spirituelle simultanée, telle qu'elle existait au paradis terrestre, donc d'une forte privation de la lumière venue auparavant des mondes supérieurs. Les états psychique et corporel de l'homme se sont dégradés ; le monde de la formation subtile, qui était le paradis céleste dans l'âme humaine où les inspirations divines prenaient forme mentale, ce monde de la pensée pure où se reflétait aussi toute la beauté déiforme de l'Eden, a ouvert son abîme, l'enfer psychique dominé par l'esprit trompeur, par l'ange tombé et entraînant dans sa chute l'être humain. De même, le monde du fait corporel, qui était entièrement rempli de la Présence lumineuse de Dieu, Présence véhiculée par la pure substance éthérée propre aux corps édéniques, ce paradis terrestre a cédé sa place à la « terre maudite », faite de matière grossière, dont l'opacité rend les choses ténébreuses et dont la corruptibilité les conduit à leur décomposition.

16.

Or, entre cet état de chute et celui de la perfection première se situe un état intermédiaire, celui où l'homme commet le péché originel. En effet, dès que

la faute s'actualise, la perfection primordiale n'est plus intacte ; elle est remplacée par une perfection illusoire, rendue possible grâce à la béatitude première qui est encore environnante et enveloppe, comme la lumière d'un soleil couchant, aussi bien la cause subtile ou psychique du péché — l'« arbre défendu » — que sa concrétisation physique, son « fruit » corporel. Cette illusion, qui est soutenue subjectivement par la ruse de l'esprit trompeur idéalisant la faute au point de lui prêter une apparence déiforme, obnubile Adam et Eve jusqu'à l'« ouverture de leurs yeux » et leur interpellation par la « voix de *YHVH Elohim* » (cf. *Gen.* III, 7-9). Avant, en se nourrissant de l'arbre interdit, ils épuisent d'abord ce que l'âme et le corps comportent de supérieur, c'est-à-dire leur contenu spirituel et divin qu'ils doivent entièrement à leur union avec les mondes d'en haut, suspendus à l'arbre de Vie. Puis, lorsqu'ils ont vidé ces « coupes », ces réceptacles humains, du « vin » spirituel qui rend « ivre de Dieu », — lorsque le péché apparaît dans son ivresse propre, renversée, égocentrique, leurs âmes et leurs corps se présentent esseulés dans leur état créé, mortel, « fini », dans leur « nudité » ténébreuse, privée de la lumière divine. « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus » (*ibid.* 7), dépouillés de la Présence révélatrice et béatifique de Dieu.

Mais comment Adam a-t-il suivi Eve dans sa chute ? Comment a-t-il accepté d'elle, malgré l'interdiction divine, la nourriture de l'arbre défendu ? De quelle façon a-t-il goûté avec elle le fruit mortel ? Pour répondre à ces questions, il convient, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent en conformité avec les règles de l'exégèse traditionnelle, de nous en tenir strictement à la lettre de l'Ecriture, afin de la pénétrer, par voie d'anagogie, jusqu'aux profondeurs de ses mystères. Ce faisant, on constatera d'abord qu'à l'encontre de ce qui eut lieu entre le serpent et la femme, il n'est question d'aucun entretien entre le « rusé » et Adam. Eve non plus ne lui parle pas de l'arbre défendu ; il est simplement dit : « Elle prit de son fruit, et en mangea ; et elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il en mangea. » (*ibid.* 6) Donc, Eve ne répète pas à son mari les faux

arguments de l'esprit tentateur ; elle ne fait aucune allusion à l'interdiction divine, ni à sa propre acceptation et assimilation intellectuelle de la cause du péché qu'est l'« ouverture de son intelligence » au bien terrestre coupé du Bien suprême. Elle ne lui dit pas un mot de l'effet de cette assimilation et de son « fruit », qui est l'affirmation propre de l'homme conjointement à celle du monde et qui supplante l'affirmation spirituelle de Dieu. Elle ne confesse pas à Adam qu'elle est devenue elle-même ce « fruit », la *taavah*, la « convoitise », le « désir passionnel » du bien-être terrestre, désir qu'elle cherche à assouvir par l'union sensorielle à tout ce qui est « agréable aux yeux » (*taavah laënaïm*) aveuglés par l'esprit trompeur. Ce désir aboutit à la « volupté de la chair » (*taavat besharim*), de la substance corporelle qui, jusqu'à présent, était une cristallisation pure, éthérée, de la réceptivité spirituelle unissant Eve et Adam aux « délices » sublimes de la Présence divine.

Maintenant, Eve ne désire plus Dieu à travers Adam, mais Adam seul ; en se donnant à lui, elle ne veut plus lui donner le Divin, mais le fruit de l'arbre défendu qu'elle est devenue elle-même : « Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il en mangea. » C'est tout ce qu'en dit l'Ecriture. Eve s'offre à Adam dans son nouvel état se situant entre celui de la perfection originelle et celui des effets de la chute ; nous disons « effets », parce que le péché est déjà la chute. Mais les ténèbres de la chute, nous l'avons vu, se trouvent encore dissimulées par la lumière environnante, la beauté ou « splendeur du Vrai » dominant l'Eden. En effet, à l'instar de l'arbre du bien et du mal qui, selon l'Ecriture, se trouve de prime abord sans apparence péjorative parmi les arbres édéniques « bons à manger » (*tow lemaakhal*) (cf *Gen.* II, 9), Eve, bénéficiant de la splendeur divine omniprésente, offre toujours l'aspect — dès lors trompeur — de ce qui est « bon » ou « bien » (*tow*). En fait, elle n'est plus, comme avant, une manifestation pure du Bien absolu, mais un bien relatif qui s'affirme lui-même au détriment du premier. Elle ne désire plus être « agréable à la vision » purement spirituelle (*nehmad lemarch*), mais être un « délice pour les yeux » humains (*taavah laënaïm*) ; elle ne

veut plus ouvrir à Dieu le cœur de celui qui la regarde, mais « ouvrir l'intelligence » (*lehaskil*) de l'homme à la beauté de la femme.

17.

Adam n'est pas, comme sa femme, directement tenté par le serpent ou l'esprit du mal ; il n'étend pas sa main pour manger de l'arbre défendu : il se trouve devant cet esprit, cet arbre et son fruit, dissimulés sous leur personnification, Eve. La ruse du serpent en face d'Adam, c'est de ne pas raisonner avec lui, de ne pas vouloir le pousser par des arguments trompeurs à accepter et assimiler l'arbre défendu, la cause du péché. Car Adam, non seulement en connaît parfaitement la vérité par révélation directe, mais de plus, il incarne humainement l'« âme raisonnable » et active (*ruah*), alors que sa femme personnifie plus particulièrement l'« âme corporelle », passive et réceptive (*nephesh*). Eve n'ayant pas son centre humain dans la raison, mais dans le corps, s'est avérée, en effet, réceptive aux arguments de l'esprit tentateur. Adam, au contraire, n'étant pas centré humainement dans son âme corporelle, objectivée et incarnée par Eve, est susceptible d'assimiler le serpent, l'arbre et son fruit, sous la forme de sa femme s'offrant à lui lorsqu'il est « avec elle » (*immah*). Par cette dernière expression, l'Ecriture (*Gen.* III, 6) indique, en effet, qu'au moment de la tentation, il n'est pas « avec Dieu », c'est-à-dire qu'il n'est pas en union avec Lui à travers Eve, comme il l'était auparavant. A présent, il est en union « avec Eve » seule, qui est devenue comme une « plante coupée de sa racine » — « racine » qu'est l'arbre de Vie — ou comme un fruit tombé de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Que ce fruit offert à Adam soit Eve elle-même découle de l'Ecriture et de son exégèse ésotérique. Si la Bible ne dit pas explicitement quel est ce fruit, elle indique qu'il ne s'agit pas du fruit d'un arbre au sens littéral ou végétal du terme, mais d'un arbre fait de connaissance : son fruit, par conséquence, est lui aussi connaissance. Corrélativement, selon l'Ecriture, l'être humain est

susceptible de « manger », d'assimiler cette connaissance « implantée » dans le paradis terrestre. Le résultat de cette assimilation cognitive sera le « fruit » de celle-ci dans l'être humain, et d'abord en Eve. Etant donné que l'« homme est ce qu'il connaît », Eve devient la personnification de la connaissance du bien et du mal. Elle s'offre elle-même, comme fruit de cette connaissance, « à son mari, qui est avec elle et qui en mange » ; ce don et cette assimilation impliquent leur acte d'union. En effet, l'Ecriture emploie plus loin l'expression « Adam connut Eve » pour désigner leur union corporelle, comme elle le fera par la suite pour d'autres couples humains. « Adam connut Eve, sa femme ; elle conçut et enfanta Caïn... » « Caïn conut sa femme ; elle conçut et enfanta Hénoch... » « Adam connut encore sa femme ; elle enfanta un fils et l'appela Seth... » (*Gen.* IV, 1, 17, 25) Le verbe *yada*, « connaître », que la Bible emploie ici et qui comporte l'idée d'« aimer » ou de s'unir corporellement — celle de la connaissance qui, par amour, se fait chair — est la racine du substantif *da'ath*, « connaissance », utilisé également par l'Ecriture pour l'« arbre de la connaissance du bien et du mal » (*ez ha-da'ath tow wa-ra'a*). Cette connaissance implique l'amour du bien relatif aboutissant à l'union avec ce bien qui, dissocié du Bien absolu, devient le mal, le fruit défendu ; et ce « fruit de l'arbre (défendu), c'est la femme ». (*Zohar* I, 35 b)

L'union première d'Adam et Eve était celle avec le Bien absolu à travers le bien relatif ; elle était purement contemplative et déifiante. Adam contemplant Eve, c'était Dieu qui, à travers l'homme, Se regardait Lui-même dans la femme, comme dans Son miroir, Sa réceptivité propre ; l'Un Se donnait par Adam comme le Tout spirituel à Eve, et Eve recevait le divin Tout en contemplant Adam. Ainsi, l'Un était tout dans tous les deux, et Il les unissait dans Son Unité. Telle était leur union par contemplation ou « vision » (*mareh*) réciproque et spirituelle, leur union dans l'Esprit divin et la « chair » pure. Cette « chair » était encore une manifestation directe, éthérée, de la *materia prima* ; sa « nudité » ne leur inspirait « point de honte » (*Gen.* II, 25) : elle révélait la pureté déiforme de l'homme et de la femme, leur réceptivité spirituelle faite corps, enveloppe, habitacle de l'Un. C'était là leur « chair » dont Adam dit : « Voici... celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! » (*Gen.* II, 23) Telle était l'union première, à la fois corporelle, spirituelle et déifiante d'Adam et Eve, union conforme à la loi divine selon laquelle l'homme « s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair » (*Gen.* II, 2b), un seul corps cognitif et béatifique.

(*à suivre*)

Leo Schaya

LES LIVRES

Tao Te king, le Livre de la Voie et de la Vertu, traduction et commentaire spirituel de Claude LARRE (Desclée de Brouwer, Paris, 1977).

Le P. Claude Larre ne nous convaincra pas tout à fait du bien-fondé de l'insertion de son beau livre dans une collection vouée, par la Compagnie de Jésus, à la spiritualité chrétienne. Les citations, les allusions évangéliques qui servent ici et là d'alibi à cette adoption, sont en porte-à-faux. Mais nous ne sommes pas — Dieu merci ! — de ceux « *qui ont une idée du Christianisme et du Taoïsme qui les fasse inconciliables* » : c'est le *plan* où l'on prétend établir cette conciliation qui nous paraît mal défini.

Cette réserve préalable étant exprimée, on n'en sera que plus à l'aise pour apprécier la qualité de ces formules : « *... ce qui existe vraiment n'a besoin que de lumière pour apparaître. Il n'y a que ce qui n'existe pas qui ait besoin de preuve et de démonstration. L'illumination tient le rôle principal...* » Le *Lao-tseu*, lit-on encore, « *est un reflet très pur de l'ordre transcendantal du monde* ». Le P. Larre est un peu moins convaincant lorsqu'il assure avec chaleur que le Taoïsme est « *l'une des formes les plus achevées de la spiritualité naturelle de l'homme* », et le *Tao Te king* un « *traité de mystique naturelle* » : qu'est-ce que cette spiritualité, que cette mystique « naturelles » ? L'équivoque ici refait surface. D'une façon générale pourtant, le commentaire tout autant que la traduction font preuve d'une très remarquable « *aptitude à comprendre le discours chinois sans le ramener involontairement à son mode instinctif de penser* » : ils sont l'œuvre à la fois, c'est vrai, d'un sinologue imprégné de la réalité chinoise, d'un familier de l'exercice spirituel, et d'un artisan du langage. En dépit de quelques variantes textuelles et de quelques nuances d'expression, nous avouons nombre d'affinités secrètes — et parfois jusqu'au mot-à-mot — avec ce texte précis et lapidaire, même s'il se satisfait occasionnellement de raccourcis pour notre goût excessifs. Le dilemme est en effet constant entre restituer la brièveté de l'expression monosyllabique, et en expliciter le contenu par la paraphrase. Qu'on ne s'y trompe pas : aucun moyen terme ne sera jamais pleinement satisfaisant. Bien sûr, nul ne peut prétendre épuiser le commentaire d'un texte

par essence inépuisable ; mais on trouve en celui-ci un équilibre, un balancement des mots et de la pensée parfois poussés jusqu'au mimétisme.

La présentation du volume est ici, nous semble-t-il, celle qu'a rêvée tout traducteur : commentaire — et texte chinois — en regard de la traduction, le tout dans une typographie élégante, qui s'offre en outre le luxe d'une illustration calligraphique de qualité. Il n'est pas indifférent de signaler enfin qu'une édition critique de l'ouvrage sera ultérieurement publiée par l'Institut Ricci de Taiwan, dans ses *Variétés sinologiques* : les familiers du *Lao-tseu* ne devraient pas la manquer.

***

Le Temple hindou, Centre magique du monde, par Alain DANIÉLOU (Buchet/Chastel, Paris, 1977).

Voici un livre à la fois trop riche et trop sommaire, dont on se demande si les images — au demeurant fort belles — sont destinées à l'illustration du texte, ou bien l'inverse.

L'étendue et l'habituelle sûreté des informations qu'a rassemblées sur l'Inde M. Alain Daniélou, sont bien connues. Mais c'était une gageure que de prétendre donner une idée satisfaisante de ce fascinant microcosme qu'est le temple hindou, en moins de 70 pages d'un texte très aéré. Aussi assistons-nous à un véritable feu d'artifice de notions très denses mais à peine ébauchées, qui déroute le profane, et laisse sur sa faim le lecteur plus averti. Comme à son habitude, M. Daniélou se réfère à une foule d'ouvrages de première main, qui contiennent en effet l'essentiel, mais sont pour la plupart inaccessibles. Tout est dans ce livre : la géographie sacrée, la détermination géomantique et astrologique du site, le *mandala* du temple, image de l'homme et image du Ciel, le symbolisme axial et la circumambulation, l'orientation, qui lui est liée, la montagne et la caverne, le symbolisme de l'iconographie et celui des rites, mais le tout nécessairement effleuré, ou traité en des formules trop succinctes : M. Daniélou a tant à dire, et il le dit en si peu de mots ! Un autre inconvénient du raccourci, c'est de laisser percevoir l'équivoque : ainsi n'a-t-on pas le droit de dire que l'incorporation des reliques à l'autel chrétien, ou l'*Agnus Dei*, sont des « survivances » des rites sacrificiels de l'autel védique, même s'il existe là d'évidentes correspondances; l'identité du langage symbolique, pour significative qu'elle soit, ne requiert jamais l'identité des « sources ». Était-il en outre opportun de rendre *virâla* par le « Verbe incarné » ? Il est par contre absolument légitime de comparer l'époque des grands temples de l'Inde — c'est également vrai de l'« Inde extérieure »,

et notamment d'Angkor — à l'âge contemporain des cathédrales : le parallélisme de ces *« immenses mouvements de foi populaire »* ne s'explique pas d'un mot ; l'évolution cyclique des civilisations trouve en cet étonnant phénomène une application qui reste à étudier.

Nous admettons, certes, qu'*« une connaissance approfondie des facteurs proportionnels que nous percevons dans ce que nous appelons la beauté, permet d'évoquer, de toucher, la nature essentielle des êtres, les bases mêmes de la Création »*. L'œuvre d'art — et notamment l'œuvre bâtie — est parfaite dans la mesure où elle reflète l'ordonnance du prototype divin ; par analogie, elle permet une approche du Principe créateur. *« Le temple, œuvre d'art des hommes,* dit un *Brahmana* cité dans le livre, *est une imitation des formes divines. C'est en suivant leur rythme qu'une reconstitution est effectuée dans les limites des forces humaines. »* Aussi n'est-il pas surprenant que l'édification de tel ou tel temple — à Angkor par exemple — ait été attribuée à Vishvakarma : tout temple est en quelque façon l'œuvre de Vishvakarma, dont les artisans bâtisseurs sont d'ailleurs les fils. Mais l'accent mis ici sur la *magie* rituelle et le pouvoir du temple d'*« évoquer l'invisible »* éveille de fâcheux échos spirites : qu'on ne confonde pas, de grâce, le temple hindou et celui de Cao-Dai ! Toute la différence réside, précisément, dans l'authenticité, ou dans la contrefaçon du langage symbolique utilisé.

Peut-être la brièveté de l'ouvrage suggère-t-elle à son tour un commentaire trop schématique pour en indiquer toute la substance. Un texte plus explicite, mieux équilibré, aurait sans doute fait de ce *Temple hindou* un traité d'architecture sacrée d'un intérêt décisif, servi d'ailleurs par une présentation de qualité. Ce nous semble être une bonne occasion perdue.

Pierre GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 3e trimestre 1978

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1979 :

Prix de vente du numéro au magasin	**18,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**60,00 frs**
» » franco de port	**78,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**104,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse : franco de port	**81,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**104,00 frs**
Prix des collections anciennes :	
1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**108,00 frs**
1975 à 1978 prise au magasin	**72,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C.C.P. PARIS 568-71 EDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P.-S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 18,00 Frs + 5,00 Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE OCTOBRE - NOVEMBRE - DÉCEMBRE N° 462

NATURE ET ROLE DU MIRACLE

L'argument majeur en faveur du miracle se fonde sur la réalité du surnaturel et, par voie de conséquence, sur la nécessité de l'irruption du surnaturel dans l'ordre naturel. Il faut tout d'abord s'entendre sur le sens du mot « surnaturel » : le surnaturel peut être ce qui est contraire aux lois de la nature, mais il ne saurait être ce qui est contraire aux principes de l'Univers ; si nous appelons « naturel » ce qui obéit à la logique des choses, le surnaturel aussi est naturel, mais il l'est sur une échelle beaucoup plus vaste que la causalité physique. Le surnaturel est le « divinement naturel » qui, faisant irruption dans un plan de naturalité éminemment contingent et limité, contredit les lois de ce plan, non en vertu de la causalité propre à ce dernier, mais en vertu d'une causalité beaucoup moins contingente et moins limitée. Si « Dieu existe », — réellement et pleinement, et non comme la « puissance » inconsciente et passive qu'entendent les naturalistes et les déistes, — le miracle ne peut pas ne point se produire ; la transcendance aussi bien que l'immanence exigent ce mode de théophanie.

Dans l'ordre cosmogonique, le miracle se trouve préfiguré par l'irruption de la vie dans la matière, et à plus forte raison par l'irruption de l'intelligence et dans la matière et dans la vie ; le genre humain serait le miracle par excellence si la notion du miraculeux pouvait s'appliquer à des phénomènes existentiels. Sur ce plan du « miracle humain », l'irruption de la Révélation constitue un miracle de plus ; de même pour l'Intellection et pour toute autre intervention incidente du Saint-Esprit.

Car ce qui est vrai pour le macrocosme l'est également pour le microcosme : s'il y a du miraculeux qui est objectif, il y en a également qui est subjectif.

Le miracle microcosmique ou subjectif est ce qui manifeste dans l'âme le divin immanent : si le plus grand miracle dans le monde est la Révélation sous toutes ses formes, son équivalent dans l'âme sera l'Intellection et même toute inspiration extra-intellective de l'Esprit Saint. La gnose, l'extase, l'oraison sacramentelle, la sainteté, fournissent autant de preuves de la possibilité, en même temps que de la nécessité, de l'irruption du sacré dans un cosmos qui a perdu son centre, qu'il s'agisse du microcosme ou du macrocosme.

***

L'existence du miracle proprement dit est prouvée d'abord par les faits, ensuite par le consentement des peuples, et enfin par la raison. Les théologiens chrétiens semblent admettre que le miracle constitue la seule preuve de la divinité d'une doctrine, tandis que pour les Musulmans il s'impose avant tout pour prouver la véracité du messager, puis la puissance divine favorisant les saints ; simple différence d'accent ou même de mots, qui ne mérite d'être retenue qu'à titre d'information (1). Quoi qu'il en soit, si toutes les traditions se trompaient, on serait forcé de conclure que l'homme est foncièrement incapable d'objectivité, ce qui est contraire à la définition même de l'homme ; or l'humanité n'est ni assez sotte ni assez folle pour avoir cru depuis des temps immémoriaux à des phénomènes qui ne se seraient jamais produits ; ceci dit sans perdre de vue que les miracles vérifiables, et en fait rigoureusement vérifiés, se produisent encore de nos jours, donc en quelque sorte sous nos yeux.

(1) Dans la Thora, les miracles se confondent pratiquement avec les manifestations naturelles de la divine Omnipotence, mais non au point de priver la théologie juive de la notion du miracle, comme d'aucuns l'ont soutenu. Le cas du Koran est plus ou moins analogue : le mot *ayah*, « signe », s'applique aux phénomènes de la nature — y compris les capacités humaines — aussi bien qu'aux phénomènes miraculeux, et il désigne en outre les versets du Koran ; mais en règle générale, on appelle *mu'jizât* (« ce qui affaiblit » les incroyants) les miracles des prophètes, et *karâmât* (« dons de grâce ») les miracles des saints.

Le miracle est spirituellement crédible, non par son propre caractère phénoménal pris isolément, mais par sa coïncidence avec des facteurs intellectuels et moraux, qu'il est appelé à corroborer ou à prouver, précisément ; sans parler de la catalyse qu'il peut produire dans les âmes hésitantes ou endormies, ou de l'ouverture du cœur qu'il peut opérer en tout homme par un choc en profondeur, une concrétisation d'une croyance jusque là abstraite.

***

Quand on parle du miracle en soi, on doit rendre compte également, sinon de tous ses modes ou de toutes ses formes, ce qui n'est guère possible, mais des causes de sa fréquence ou au contraire de sa rareté ; car tout miracle n'est pas possible à toute époque ni dans toute situation. Il est dans la nature des choses que l'éclosion d'une religion s'accompagne d'un jaillissement de prodiges qui dure environ un millénaire, pour se tarir de plus en plus jusqu'à sa quasi-extinction vers la fin du cycle religieux, et sans qu'on puisse établir à l'intérieur de ce processus des lignes de démarcation rigoureuses ; et les miracles se raréfient en fonction, non seulement du durcissement progressif de la « substance » terrestre, mais aussi du durcissement des cœurs, les deux causes allant de pair et se déterminant mutuellement et par alternance. Il se forme entre la matière et le monde animique une « couche de glace » qui isole de plus en plus la matière du monde subtil qui l'entoure et la pénètre ; la matière se sépare de l'âme et celle-ci, à son tour, se sépare de l'esprit. Le scepticisme provoque le silence du Ciel, et ce silence à son tour favorise le scepticisme.

Un processus analogue a du reste lieu dans le cycle total de l'humanité, et aussi — avec d'évidentes réserves — dans chaque individu en tant qu'il subit tout naturellement l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse ; il se produit également, indépendamment de toute condition naturelle, chez l'homme qui ne fait rien pour se dépasser, tandis que le processus contraire a lieu lors du développement

spirituel. « A moins que vous ne deveniez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume du Ciel. »

***

C'est par l'expérience innombrable et plusieurs fois millénaire des faits miraculeux que s'explique ce trait de caractère qu'on appelle à tort ou à raison la « crédulité » ou la « soif du merveilleux » ; par la force des choses, cette expérience a laissé dans l'âme collective la nostalgie d'un paradis qui s'éloigne et dont on ne veut pas s'avouer la perte, d'autant que, précisément, il n'est pas entièrement perdu et qu'il réapparaît parfois contre toute attente. Parallèlement à l'effusion des incidents miraculeux, — dont le style varie d'ailleurs suivant la religion, — on constate, en lisant les hagiographes orientaux surtout, une sensibilité collective inconnue de nos jours (2) ; il y a aussi, certes, l'imagination créatrice de légendes. Si beaucoup de récits ne sont pas à prendre à la lettre, il y en a beaucoup d'autres qui le sont incontestablement et qui précèdent et déterminent les légendes, à commencer par des textes historiques tels que les Evangiles et les Actes des Apôtres ; et cela indépendamment du fait que, dans les Ecritures sacrées, certains prodiges n'ont qu'un caractère de symbole, du moins quand il s'agit d'événements plus ou moins « préhistoriques » dont le caractère symbolique est d'ailleurs facilement reconnaissable (3).

Un autre point à considérer ici est le suivant : quelle que puisse être la valeur phénoménale du prodige, il arrive qu'on s'étonne à bon droit d'un certain manque de sens critique de la part du chroni-

(2) Les hommes poussent des cris, s'évanouissent, tombent en extase, parfois meurent, sous l'effet de telle manifestation de *barakah*, parfois même à la suite d'une parole particulièrement illuminante ou percutante.

(3) Tel est notamment le cas des récits bibliques jusqu'à celui de la tour de Babel inclusivement, récits que l'on peut qualifier de « mythes » sans la moindre intention péjorative. Le mythe a ceci de particulier que d'une part la signification y prime les faits, et que d'autre part il s'applique aussi à la vie de l'âme, au niveau initiatique comme au niveau moral.

queur ; bien entendu, nous parlons ici d'écrits privés et non de textes canoniques. Or il importe de ne pas perdre de vue que le sens critique, dans une ambiance intégralement croyante, sert à distinguer entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie, la vertu et le vice, la ferveur et la tiédeur, et s'épuise pour ainsi dire dans la perception de ces alternatives ; il sert beaucoup moins à évaluer des phénomènes reconnus traditionnellement comme sacrés, ou des attitudes pieuses reconnues d'avance comme telles. Dans un climat de ferveur religieuse, un certain sens des proportions devient plus ou moins secondaire, d'autant que l'intelligence n'est pas la condition *sine qua non* du salut ; la piété justifie tout et excuse tout ; elle peut accepter non seulement les exagérations, mais même les absurdités, dans la mesure où ces excès demeurent inoffensifs sur leur plan, surtout en l'absence d'une incroyance toujours prête à tout mettre en question. Si le sens critique est plus développé en moyenne chez l'Occidental que chez l'Oriental, c'est parce que le premier a l'habitude, depuis plusieurs siècles déjà, d'un climat de scepticisme militant dont il faut prévenir les objections et les embûches.

En parlant de « sens critique », nous entendons ici un discernement s'exerçant sur le plan de la logique immédiate et empirique des choses, non sur le plan des principes dont l'Occident a trop visiblement perdu l'intuition ; et en attribuant un certain sens critique à l'Occidental, nous pensons évidemment de préférence à l'homme d'Occident qui *a priori* accepte les valeurs spirituelles et qui ainsi donne un sens à ses qualités secondaires. C'est dire que, si l'Occident a besoin du vieil Orient, l'Orient à son tour a besoin d'un certain Occident, à notre époque tout au moins. (4)

***

(4) Cette réserve ne doit pas nous faire oublier que les trois monothéismes sémitiques ont eu besoin, dans le passé, de l'esprit grec pour pouvoir constituer, non leurs croyances bien entendu, mais leurs théologies ; et même leurs doctrines métaphysiques, au point de vue de l'articulation conceptuelle, non à celui des vérités essentielles. Sans doute, cette influence ne fut pas intrinsèquement indispensable, mais elle fut extrinsèquement des plus utiles.

La différence entre la prédication traitant de Dieu et le miracle le manifestant, est somme toute celle entre le mot et la chose, ou entre la doctrine abstraite et son contenu concret : par le miracle, Dieu dit : « Je suis ici », alors que la prédication se borne à affirmer que Dieu est. Il est en effet impossible qu'un Dieu qui d'une part est absent et qui d'autre part veut et doit être connu, ne se rende jamais présent, du moins d'une façon que sa nature permet et que le monde supporte ; et de même dans l'âme : il est impossible qu'une réalité perçue indirectement par la pensée, et qui pourtant s'impose à l'esprit à la manière d'un « impératif catégorique », ne soit jamais perçue directement par le cœur, en prouvant en quelque sorte sa vérité par sa présence et par son existence, donc par l'expérience.

Cette perception par le cœur ne se réalise pas seulement par la gnose, qui par définition est unitive, elle se réalise également par la foi, qui *a priori* demeure séparée de son objet ; le mystère de la foi est en effet la possibilité d'une perception anticipée en l'absence de son contenu, c'est-à-dire que la foi rend présent son contenu en l'acceptant déjà avant la perception proprement dite. Et si la foi est un mystère, c'est que sa nature est inexprimable dans la mesure où elle est profonde, car il n'est pas possible de rendre totalement compte par des mots de cette vision qui est encore aveugle, et de cet aveuglement qui déjà est vision.

Le problème est d'autant plus complexe que la gnose aussi comporte des degrés, la Connaissance totale étant celle que Dieu a de lui-même ; la cognition intellective ou la gnose est néanmoins, par son principe même, plus directe que l'assentiment de la foi. A rigoureusement parler, nous ne connaissons pas Dieu ; la gnose, c'est que Dieu se connaît en nous et nous fait participer à sa Connaissance, dans la mesure où Il a mis cette possibilité dans notre substance et dans notre destin.

Le point de départ de la foi est volitif et affectif, mais elle débouche sur la gnose ; celui de la gnose est intellectif, mais elle englobe en fin de compte l'âme totale et devient « foi » par cette totalité. En

d'autres termes : Dieu met dans la foi, dans la mesure où elle est sincère, quelque chose de son Connaître ; et Il met dans la gnose, dans la mesure où elle est intégrale, quelque chose de son Etre. Il y a la « foi qui déplace les montagnes » : la première et la dernière de ces montagnes est le cœur durci de l'homme, et la foi est tout ce qui permet d'opérer le miracle.

Frithjof SCHUON.

REVELATIONS DE METATRON

INTRODUCTION

« Les Révélations de METATRON », dont nous traduisons, ici, des extraits, forment quelques chapitres d'un texte ésotérique juif qui remonte à l'époque talmudique, connu sous le nom de « Livre des Palais » ou encore « Livre hébreu d'Hénoch ». Celui-ci a déjà été édité en hébreu (1) et en anglais (2).

Notre traduction, cependant, a été faite sur un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, dont la copie date du XIV-XV° siècle (3). Les « Révélations de METATRON » ont été insérées dans ce manuscrit pour former un chapitre du « Commentaire abrégé sur la *Merkabah* » composé par un mystique juif rhénan du XIII° siècle, Rabbi Eléazar ben Yéhudah de Worms.

Le « Livre des Palais » fait en effet partie d'un ensemble d'écrits sur la vision de la *Merkabah* ou « Char divin » (4) qui se sont transmis depuis la Palestine et la Babylonie, à travers l'Italie jusqu'en Allemagne. C'est là qu'aux XII° et XIII° siècles, les communautés juives connurent un essor spirituel remarquable (5) sous l'influence de grands maîtres issus de l'illustre famille des Kalonymes. L'un des plus célèbres de ces maîtres est précisement Eléazar Ben Yéhudah de Worms. L'œuvre qu'il a laissée et dont nous possédons aujourd'hui quelques copies, est essentiellement composée des textes sur la *Merkabah* qui lui avaient été transmis par ses pères ; ces commentaires y occupent une place peu importante.

« Les Révélations de METATRON » se présentent comme un récit que fait Rabbi Ismaël (6) de son ascension au ciel et de sa rencontre avec l'ange METATRON. Ensuite il rapporte ce que lui révèle cet ange non seulement sur lui-même, mais aussi sur la hiérarchie angélique, les sept cieux, les sept Palais, la *Merkabah* et le Trône de Gloire.

Nous ne donnons ici que la traduction des fragments relatifs à METATRON lui-même. Ils donnent une idée assez complète de ce que la Tradition juive a révélé de cet ange.

L'Ecriture ne mentionne pas expressément METATRON. Les références à cet ange se rencontrent cependant un peu partout dans les écrits traditionnels. Nous en avons dans le Talmud, le *Midrash* (7), le *Targum* Palestinien (8)

ainsi que dans les œuvres cabbalistiques connues telles que le *Zohar* (9), le *Pardes Rimonim* (10) et surtout le *Sepher Ha-Hesheq* (11) d'Eléazar de Worms qui traitent des soixante-dix noms de METATRON.

Le Targum Palestinien au chapitre V, 24, de la Genèse où il est dit que Hénoch, fils de Yared, après avoir marché avec Dieu, fut enlevé au ciel, ajoute en glose que le Patriarche devint l'ange METATRON. Dans le « Livre d'Henoch », cette transformation nous est racontée en détails ; on voit, en effet, la chair d'Hénoch transformée en feu, ses os se changer en « charbons ardents », tous ses membres « en ailes de feu dévorant » et son cœur tout entier devenir un « feu étincelant » (12). Hénoch est monté au ciel avec la *Shekhinah* (12) au moment où celle-ci s'est retirée de la terre à cause des péchés commis par la génération antédiluvienne.

Le nom METATRON peut provenir de la racine araméenne *NATAR* qui signifie « garder », « protéger ». Ce sens est attesté dans un texte du IX° siècle.

Par ailleurs, la Tradition a rapproché METATRON du mot latin *metator* qui veut dire « guide ». Ainsi lisons-nous dans notre texte : « Il est appelé METATRON parce qu'il est *metator* qui signifie « guide », comme dans *Bereshit Rabbah* (V, 5) : « Le Saint béni-soit-Il est devenu pour eux « un metator », un « guide »... C'est pourquoi il est appelé METATRON parce qu'il dirige le monde et il rend grâce chaque jour. » Le nom METATRON est ici composé de *metator* « guide » et du mot hébreu *ron*, « rendre grâce ». METATRON signifie ainsi « le guide (du monde) qui rend grâce (à Dieu) ».

METATRON est appelé très souvent par son titre glorieux *SAR HAPANIM*, « Prince de la Face » ou « Prince de la Présence ». Il a en effet le rang le plus élevé dans la hiérarchie angélique : il est le plus proche de Dieu. Mais le texte nous révèle que Dieu préfère lui donner le nom de *Na'ar* ou « Jeune homme » car il est sa manifestation céleste la plus « jeune » ou « directe », en même temps que la préfiguration parfaite de l'« homme » terrestre.

Sa fonction est celle de médiateur entre le monde d'en-haut et le monde d'en-bas ; c'est lui qui intercède auprès de Dieu en faveur d'Israël, il est le « grand Scribe » (13) qui inscrit les mérites d'Israël (14), et il est aussi le défenseur de Moïse lorsque celui-ci monte au Ciel (15). En outre, d'après le Talmud (16), METATRON est le Maître qui, dans le Ciel, enseigne la Torah aux enfants qui sont morts avant d'avoir pu être instruits de la Loi ou qui ont reçu un enseignement incomplet.

La puissance de METATRON s'exerce sur le monde céleste entier puisqu'il est le chef de toutes les armées des anges, et, en particulier, des « 70 Princes (célestes) des nations », qui dominent les soixante-dix nations du

royaume de la terre ainsi que ceux qui les gouvernent. C'est pourquoi il est aussi appelé « Prince du Monde » (17).

METATRON possède, dans les hauteurs célestes, une grande « Demeure de Gloire » ou « Sanctuaire » (18) qui correspond au Sanctuaire terrestre. Il est le Grand Prêtre dans les Cieux.

Dieu l'a instruit de la Sagesse de ce monde et du monde à venir, Il l'a initié à tous les mystères de la Torah (19), et, de plus, Il l'a préposé à tous les biens cachés des Palais célestes. La connaissance que possède METATRON est celle du Saint béni-soit-Il lui-même, comme il est dit dans le texte : « Tous les ordres de la création sont révélés devant moi (METATRON) comme ils sont révélés devant *YHWH*, l'Auteur de la création. »

METATRON est appelé comme son Créateur par « soixante-dix Noms » ; tous ces noms contiennent le Tétragramme ou bien le Nom *YAH*. Et pourquoi est-il appelé par le Nom de son Maître ? Parce qu'il est écrit : « Mon Nom est en lui » (20). Ce verset est appliqué à l'ange *YHWH* qui conduisit le peuple hébreu dans le désert, et la Tradition a vu dans cet ange, METATRON lui-même. La puissance divine véhiculée par le Nom est en outre corroborée par le fait que la valeur numérique des lettres de METATRON est la même que celle des lettres de *SHADDAI* (314), qui est le Nom du Dieu « Tout-Puissant ». Enfin, la Tradition a appelé METATRON : *YHWH ha-qatan*, « le Petit *YHWH* », c'est-à-dire la manifestation céleste la plus élevée de Dieu (21).

E.L.

NOTES RELATIVES A L'INTRODUCTION

(1) Jellinek : *Beth ha-Midrash*, vol. II p. 40-47 et vol. V pp. 170-190 (Leipzig 1853) et Wertheimer : *Bate midrashet* (Jérusalem 1950). Le texte édité par Wertheimer et traduit en français dans l'Encyclopédie de la Mystique Juive (Paris 1977) reprend avec quelques variantes celui que nous présentons ici.

(2) H. Odeberg : « Enoch or the Hebrew Book of Enoch » (Cambridge 1928).

(3) Paris Bibliothèque Nationale Heb. 850 fol. 80r à 84r.

(4) Cf. Ezéch. chap. I et X.

(5) Il s'agit du Hassidisme Ashkenaze du Moyen Age, qu'il ne faut pas confondre avec le Hassidisme d'Europe Orientale du XVIIIe siècle.

(6) R. Ismaël ben Elisha le Grand-Prêtre vécut en Palestine au IIe siècle de notre ère. Il fut martyr des persécutions d'Hadrien. Il est connu dans le Talmud pour son érudition, sa sagesse et sa profondeur mystique. La tradition dit qu'il fut grand-prêtre bien qu'il fut un enfant durant la destruction du Temple.

(7) Le *Midrash* est la compilation des commentaires oraux de la Torah.

(8) Traduction araméenne de l'Ecriture qui suit le texte hébreu de près mais en lui ajoutant de temps à autre une glose ou un commentaire.

(9) « Livre de la Splendeur » attribué au docteur talmudiste R. Siméon bar Yohaï (IIe siècle).

(10) « Le Jardin des Grenades » qui fut écrit par Moïse Cordovero à Safed au XVIe siècle.

(11) « Le Livre du Désir » ; manuscrit inédit.

(12) Cf. Odeberg, *op. cit.* chap. 15.

(12) La Présence réelle et révélatrice de Dieu.

(13) *Targum* Palestinien, Gen. V, 24.

(14) Talmud babylonien, *Hagigah* 15 a.

(15) « Ascension de Moïse », cf. Odeberg *op. cit.*, chap. 15 B 1 à 5.

(16) Talmud babylonien, *Avodah Zarah* 3 b.

(17) L'ange Michaël porte aussi ce titre dans les textes traditionnels.

(18) Cf. « Ascension de Moïse ».

(19) Cf. notre texte ainsi que le *Targum* Palestinien, *Deut.* XXXIV, 6.

(20) Ev. XXIII, 21.

(21) Traitent également de METATRON : Ernest Müller, *Histoire de la Mystique Juive* (Payot, Paris 1950), p. 45, 144 ; Leo Schaya, *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale* (Dervy, Paris 1977), chap. III, IV, V, VI, VIII ; G. G. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique juive* (Payot, Paris 1950), chap. II, 7, IV, 6, VII, 8 ; Paul Vulliaud, *La Kabbale Juive* (Emile Nourry, Paris 1923), t. I, chap. XIII (auteur cité par René Guénon au sujet de METATRON, dans *Le Roi du Monde*, chap. III et IV) ; Frithjof Schuon, *L'Œil du Cœur* (Dervy, Paris 1974), p. 35 où *Seyidnâ Mitatrûn* (« Notre Seigneur Metatron » de l'angélologie musulmane) est identifié au « plus grand des anges (qui) est appelé *Er-Rûh* (« l'Esprit ») ».

REVELATIONS DE METATRON

R. Ismaël dit : « A ce moment-là vint METATRON le grand Prince, le Prince de la Face. Il me rendit mon âme et me remit sur mes jambes (1).

Mais je n'eus pas encore la force de me tenir debout pour dire un chant devant le Trône de Gloire du Roi de Gloire, le plus majestueux d'entre les anges, splendeur entre toutes les splendeurs, avant qu'un moment ne se fût écoulé.

Et au bout d'un moment, le Saint béni-soit-il m'ouvrit les portes de la *Shekhinah*, les portes de la Sagesse, les portes de la Paix, les portes de la Force, les portes de la Parole, les portes de la Sainteté, les portes du Chant.

Et il illumina mes yeux et mon cœur tandis que je disais des paroles de psaume, de chant, de louange, d'exaltation, de remerciement, d'exultation, de glorification, d'hymne et d'eulogie. Et lorsque j'ouvris la bouche, je dis un chant devant le Trône de Gloire ; aussitôt les *Chayoth* (2) de Sainteté au-dessous du Trône de Gloire et les *Seraphim* (3) de Gloire au-dessus du Trône répondirent et dirent : « SAINTE ET BENIE EST LA GLOIRE DE YHWH AU LIEU OU ELLE SE TROUVE. (4) »

R. Ismaël dit : « A ce moment-là les aigles de la *Merkabah* (5), les *Ophanim* de flamme, les *Seraphim* de feu dévorant et les Fondements de la *Merkabah* interrogèrent METATRON et lui dirent :

« Jeune homme, pourquoi as-tu laissé l'enfant d'une femme (6) venir regarder la Merkabah ? De quel peuple, de quelle nation, de quelle tribu est-il ? Et quelle est sa nature ? »

METATRON leur répondit et dit : « Il est du peuple d'Israël, dont le Saint-béni soit-Il a dit qu'il serait pour lui un peuple de prédilection (7) entre les

soixante-dix nations ; et il est de la tribu de Lévi qui est la part prélevée en Son Nom (8) ; il est de la race d'Aharon, que le Saint béni-soit-il a choisie pour accomplir son service devant lui et que le Saint béni-soit-Il a couronnée de la couronne sacerdotale. »

Aussitôt tous ouvrirent la bouche et dirent : « Assurément il est digne (de regarder) la *Ma'ase Merkabah* (8 a). Et il est dit : « Heureux le peuple pour qui il en est ainsi, heureux le peuple pour qui *YHWH* est Dieu (9). »

R. Ismaël dit : « A ce moment-là, je dis à METATRON l'ange, le Prince de la Face : « Quel est ton nom ? » Il me dit : « J'ai soixante-dix noms, correspondant aux soixante-dix nations du monde (10), comme le nom de mon Roi (11), mais mon Roi m'appelle « Jeune homme ». »

R. Ismaël dit : « Pourquoi es-tu appelé comme ton Créateur par soixante-dix noms ? Pourquoi es-tu plus grand que tous les Princes, plus haut que tous les anges, aimé plus que tous les Serviteurs, honoré plus que toutes les Armées, plus cher que tous les Soldats par la royauté, la grandeur et la gloire ; pourquoi t'appelle-t-on dans les hauteurs célestes : « Jeune homme » ? »

R. Ismaël dit : « Le Prince de la Face me dit : « Tout ceci le Saint béni-soit-Il l'a fait pour moi : Un Trône qui est une sorte de Trône de Gloire. Et il a étendu sur lui une Draperie (12) (qui est une sorte de Draperie) du Trône de Gloire, sur laquelle toutes les espèces d'éclats de lumière, qui se trouvent dans le monde, sont fixées. »

Puis Il l'a placé à l'entrée du Septième Palais (céleste) et Il m'a fait asseoir dessus.

Et le héraut (13) sort à mon sujet de chaque ciel et dit : « METATRON est mon serviteur ; je l'ai nommé prince et chef de tous les princes de mon royaume et de tous les fils d'en haut, hormis les huit princes honorés, grands et redoutables qui sont appelés *YHWH*, du nom de leur Roi (14). Tout ange et tout prince qui a une parole à dire ira devant lui et lui parlera. Et toute parole qu'il vous dira en mon nom vous devrez la garder et l'observer (15). Car je lui ai

envoyé le Prince de la Sagesse et le Prince de l'Intelligence pour lui enseigner la sagesse (des choses) célestes et terrestres, et la Sagesse de ce monde et du monde à venir. En outre, je l'ai proposé à tous les biens cachés de mes palais et à tous les trésors de vie (16) que je possède dans les hauteurs célestes. »

R. Ismaël dit : « METATRON, le Prince de la Face me dit : « Le Saint béni-soit-Il m'a révélé pour ainsi dire tous les mystères de la Torah, les mystères de la Sagesse, les secrets, toutes les profondeurs de la Loi Parfaite (17), et tous les ordres de la création sont dévoilés devant moi, comme ils sont dévoilés devant *YHWH*, l'Auteur de la Création.

Et j'ai guetté pour contempler les secrets de la profondeur et le merveilleux mystère. Avant qu'un homme pense, je sais ; avant qu'un homme pense en secret, moi je vois ; et avant qu'un homme agisse, moi je sais. Rien dans les hauteurs et les profondeurs ne m'est caché. »

R. Ismaël dit : « Le Prince de la Face me dit : « Lorsque le Saint béni-soit-Il a ceint mon front de cette couronne, tous les Princes des Royaumes d'en haut tremblaient devant moi.

Voici les noms des anges qui dirigent le monde : *Nouriel* (18), l'ange du feu ; *Baradiel*, l'ange de la grêle ; *Ruchiel*, préposé aux vents ; *Baraqiel*, préposé aux éclairs ; *Za'amiel*, préposé à la colère ; *Za'aqiel*, préposé aux comètes ; *Ra'amiel*, préposé aux tonnerres ; *Matariel*, préposé à la pluie ; *Shimshiel*, préposé au jour ; *Laillel*, préposé à la nuit ; *Ra'ashiel*, préposé au tremblement de terre ; *Shalgiel*, préposé à la neige ; *Galgalliel*, préposé à la roue du soleil ; *Ophaniel*, préposé au globe de la lune ; *Kokbiel*, préposé aux étoiles ; *Rahatiel*, préposé aux astres.

Tous tombent sur leur face en me voyant. Et ils ne peuvent me regarder à cause de la glorieuse majesté, de l'éblouissante splendeur de ma beauté et de l'éclatante lumière émanant de la couronne de gloire qui est sur ma tête.

Et une roue (19) fait entendre sa voix à une autre, un *Kerub* à un autre, une *Chayah* à une autre, un *Ophen* à un autre, et un *Seraph* à un autre, comme

il est écrit : « Frayez la voie au Chevaucheur des nues, *Yâh* est son nom, et exultez devant lui. » (20)

R. Ismaël dit : « Le Prince de la Face, tout entier Majesté céleste, me dit :

« Au-dessus d'eux il y a un prince grand et vigoureux. *Chayyliel H'* est son nom. Prince noble et terrible, Prince puissant et vaillant, Prince grand et terrible, Prince devant lequel tous les fils d'en haut tremblent. METATRON est (le Prince de la Face), le Prince de tous les Princes, il se tient devant Celui qui est au-dessus de tous les *Elohim* (20 a). Et il pénètre sous le Trône de Gloire. Il a dans les hauteurs une grande Demeure de gloire et de lumière. Il apporte le feu silencieux et le met dans les oreilles des *Chayoth*, afin qu'elles n'entendent point la voix de la Parole.

Lorsque Moïse monta au ciel, il observa 121 jeûnes, jusqu'à ce qu'on lui ouvrît les demeures du *Chashmal* (21). Et il vit que son cœur était comme le cœur du lion (22), ensuite il vit les troupes des armées autour de lui (qui menaçaient) de le brûler. Mais Moïse demanda miséricorde pour Israël, et ensuite il la demanda pour lui-même ; et Celui qui est assis sur la *Merkabah* ouvrit les fenêtres (23) qui sont au-dessus des têtes des *Kerubim*. Alors sortirent mille huit cents défenseurs (24) — et METATRON, le Prince de la Face, avec eux. Ils reçurent les prières d'Israël et les posèrent sur la tête du Saint béni-soit-Il (25).

(Et ils dirent) : « Ecoute, Israël, *YHWH*, notre Dieu, *YHWH* est Un » (26) ; et la Face de la *Shekhinah* exultait et se réjouissait, et elle dit à METATRON : « A qui sont ceux-là ? Et à qui accordent-ils tout cet honneur et toute cette gloire ? » Et ils répondirent : « C'est la Gloire de la Maison d'Israël. » Et ils dirent : « *YHWH* est Vivant et Eternel. »

A ce moment *Akatriel Yah H'* (27) prit la parole et dit à METATRON, le Prince de la Face : « Toutes ses demandes ne les laisse pas sans réponse. Ecoute sa prière et accomplis ses désirs grands ou petits. (28) »

Aussitôt METATRON dit à Moïse : « Fils d'Amram, n'aie crainte et exprime tes désirs avec courage et

vaillance. Car ton visage rayonne de lumière d'un bout à l'autre du monde. » (29) Moïse lui dit : « Peut-être suis-je indigne ? » METATRON, le Prince de la Face, dit à Moïse : « Reçois les lettres du serment dans lequel il n'y a point d'alliance brisée. »

Il est appelé METATRON, parce qu'il est *metator* en langue vernaculaire, ce qui signifie « guide ». Comme dans *Bereshit Rabbah* (30) : « Le Saint béni-soit-Il est devenu pour eux un *metator*, un « guide ». C'est pourquoi il est appelé METATRON car il guide le monde. Et il rend grâce chaque jour (31). C'est de lui qu'il est dit : « Ne te révolte pas contre lui... puisque mon Nom est en lui (32). »

La gematria de *Shaddaï* est METATRON (33). En outre : « Mon Nom est en lui » ; c'est pourquoi « le nom de son maître est *Shaddaï* » (34). En effet, le *beth* et le *qof* de *qirbo* (« en lui ») correspondent au *shin* et au *daleth* (de *Shaddaï*) et le yod (de *Shaddaï*) correspond au *yod* (de *Shemi*) (35) : c'est pourquoi « le nom de son maître est *Shaddaï* ».

Et pourquoi son nom a-t-il la même valeur numérique que celui de *Shaddaï* ? Parce qu'il témoigne à propos du Saint, béni-soit-Il, que cela vaut la peine de le servir et de le louer à la vue du *Ma'ase Merkabah* (36).

Le jeune homme METATRON se prosterne devant les Princes de Son Nom, il vient devant le Trône de Gloire et il chante des louanges et dit : « Bénie soit la Gloire de *YAH YAH YHW YHW WYH WYH YHW YH WHY WYHH* (37). » Et chaque jour le Jeune Homme (38) loue trois fois. Sa stature emplit le monde. La couronne qui est sur sa tête est de cinq cent mille parasanges sur cinq cent mille parasanges. « Israël » est son nom. Une pierre précieuse, qui est entre ses cornes et dont le nom est *Ammiel* (39), mesure trois cent mille parasanges. Son corps est semblable à un arc. Sa couronne est semblable à un arc ; l'apparence du feu l'entoure tout entier, et dans son cœur est gravé le grand Nom : « Car mon Nom est en lui. »

Et la voix frappe et perd de sa force, à l'endroit où le Nom est gravé. C'est de là que l'entendent les

Princes d'en haut, et c'est de là que se brise en éclats la voix : « Ma parole n'est-elle pas comme le feu, parole de *YHWH*, et comme un marteau qui fracasse le roc (40) ? » C'est pourquoi il est dit : « Sois sur tes gardes devant lui et écoute sa voix, ne le révolte pas contre lui (41). » Mais ne Me confonds pas avec lui. Car la Voix de Gloire retentit vers le lieu qui est dans son cœur, voilà ! « Si tu écoutes sa voix et fais tout ce que Je dirai » (42), il n'est pas dit « ce qu'il dira » mais « ce que Je dirai ». Et il est écrit : « Puis j'entendis une voix qui parlait » (43), et ensuite : « qui me parlait » (44).

Dans l'« Alphabet » de Rabbi Aqibah (45), METATRON a soixante-dix noms, et d'après un commentaire, il est « le Petit *YHWH* » (46). Voilà ! « Que *YHWH* daigne marcher au milieu de nous (47). » Il n'est pas dit : « Que tu marches » mais « Qu'Il marche ».

Il se tient debout ; comme il est écrit : « Et toute la milice des cieux se tient (debout) près de lui (48). » Il n'a point de trône pour s'asseoir (48 a), mais lorsqu'il écrit, il est en quelque sorte assis sur un siège, qui n'en est pas un véritablement. Cependant, il semble être assis car il est un juge pour tous (49).

Il porte le nom de METATRON car il est devenu *Metator* ; il montre ce que le Saint, béni-soit-Il, désire pour les anges ; car il est devant eux. Il est *Metaron*, le maître qui enseigne la connaissance aux enfants bien nés (50). Il est Metatron, Metaron pour les neuf (enfants) qui ne sont pas affligés des neuf tares tels les enfants engendrés par la peur, le viol, la haine, l'impureté, l'erreur, la discorde, l'argent, l'intention de divorcer, ou par n'importe quel individu (51).

Et pourquoi lui a-t-on remis le pouvoir sur tous les fils d'en haut ? Lorsque les hommes de sa génération péchèrent, il bâtit une maison de prière en dehors de leur résidence, et là fut sa maison de prière et d'étude (52). Et il ne marchait pas à travers le monde (53) : « Hénoch marcha en compagnie d'*Elohim* et il ne fut plus, car *Elohim* l'avait pris (54). » Et il fut enlevé au son de la fanfare : « Il monta en

fanfare (avec la *Shekhinah*), *YHWH*, au son du cor (55) », ce qui enseigne que les justes ont la préséance sur les anges de Service ; (comme il est écrit) : « Au temps voulu sera prédit à Jacob et à Israël ce que Dieu fera (56). »

Elisheva LIPSZYC.

Notes relatives au texte

(1) Rabbi Ismaël pénètre dans le septième Palais où se trouve la *Merkabah*, mais lorsqu'il voit tous les « *Seraphim* de flamme » il est saisi d'une grande frayeur, aussi le Saint, béni-soit-Il, lui envoie METATRON, le Prince de la Face, pour le rassurer.

(2) Ezéch. I, 5.

(3) Is. VI, 2 et 6.

(4) Ezéch. III, 12.

(5) Une des quatre *Chayoth* décrites dans Ezéch. I, 10 et X, 14.

(6) Job XIV, 1 ; XV, 14 ; XXV, 4.

(7) Deut. XXVI, 18 ; Ex. XIX, 5.

(8) Ex. XXIX, 28.

(8 a) L'« Œuvre du Char » divin.

(9) Ps. CXLIV, 15.

(10) Les 70 nations du monde (Gn. X).

(11) METATRON a soixante-dix noms comme Dieu, i.e. ses différents noms comportent le tétragramme, ou *Yâh*.

(12) La Draperie représente les secrets les plus intimes de Dieu.

(13) Le héraut céleste qui annonce les décrets divins.

(14) « Qui sont appelés *YHWH* » signifie que le tétragramme est accolé à leur nom.

(15) Cf. le passage d'Ex. XXIII, 20-22, qui se réfère au Prince de la Face : « Sois sur tes gardes devant lui et écoute sa voix, ne te révolte pas contre lui... puisque mon nom est en lui. »

(16) Ez. XXVIII, 4.

(17) Ps. XIX, 8.

(18) Les noms des anges sont formés à partir des noms des éléments ou des corps célestes auxquels ces anges sont préposés.

(19) « Les roues » sont les anges de la *Merkabah*.

(20) Ps. LXVIII, 5.

(20 a) Les « Dieux » ou Aspects du Dieu unique, ou leurs manifestations célestes.

(21) Ezéch. I, 4.

(22) Une des quatre *Chayot* dans Ezéch. I, 10.

(23) Il s'agit des « fenêtres » à travers lesquelles passent les prières des hommes pour arriver jusqu'à Dieu.

(24) Les avocats qui plaident en faveur d'Israël.

(25) Les prières d'Israël forment une couronne sur la tête du Très-Haut (cf. Talmud Babylonien *Hag.* 13 b).

(26) Deut. VI, 4. C'est le credo monothéiste d'Israël.

(27) *Akatriel Yah H'* : « Couronne de Dieu » ou « Dieu couronné ». Dans la Kabbale ce nom représente la *Sephirah Kether*, « Couronne ».

(28) Identification de METATRON à l'ange qui conduisit le peuple hébreu dans le désert (Ex. XXIII, 20 et ss.).

(29) Ex. XXXIV, 29.

(30) *Bereshith Rabbah*, recueil de commentaires midrashiques sur la Genèse.

(31) « METATRON » est formé du mot latin *METATOR* auquel on ajoute le suffixe hébreu *RON* qui signifie « rendre grâce » (cf. Introduction).

(32) Ex. XXIII, 21.

(33) La valeur numérique des lettres *Shaddaï* et de *METATRON* est 314.

(34) Talmud Babylonien *Sanhedrin* 38 b.

(35) *Shemi*, « Mon Nom ». Selon le procédé de la science des lettres, « *Ath Bash* », qui consiste à remplacer chaque lettre de l'alphabet par la lettre correspondante en commençant par la fin, l'*Aleph* est remplacé par le *Taw*, le *Beth* par le *Shin*, etc.

(36) Cf. note 8 ci-dessus.

(37) Ezéch. III, 12 (avec variations du Nom divin).

(38) I.e. METATRON.

(39) *Ammiel* : « Dieu avec moi ». Nom biblique : Nomb. VIII, 2.

(40) Jer. XXIII, 29.

(41) Ex. XXIII, 21.

(42) Ex. XXIII, 22.

(43) Ezéch. I, 28.

(44) Ezéch. II, 2.

(45) Jellinek, *Beth ha-Midrash* III, p. 5 et ss.

(46) Cf. « Enoch » (*op. cit.*), chap. XII, 5.

(47) Ex. XXXIV, 9.

(48) I Rois XII, 19.

(48 a) Car son trône est celui de Dieu même, METATRON étant la « Forme » à la fois angélique et humaine de la Shekhinah ou Présence en soi informelle de Dieu au ciel. Ce trône même est la « forme d'un trône, et sur cette forme de trône, une forme comme un aspect d'homme, dessus, vers le haut (à savoir METATRON) » (Ezéch. I, 26).

(49) Cf. Talmud B. *Hag.* 15 a, et *Targum* Y. deGn. V. 24.

(50) Cf. Talmud B. *Avodah Zarah* 3 b.

(51) Cf. Talmud B. *Massekhet Nedarim* 20 b.

(52) Ceci fait allusion au passage de Gn. V, 24, où il est dit que le Patriarche Hénoch marcha avec Dieu et qu'il fut enlevé au ciel.

(53) Hénoch ne se conduisit pas comme les autres hommes — pécheurs — de sa génération antédiluvienne ; il marcha dans les voies de Dieu.

(54) Gn. V, 24.

(55) Ps. XLVII, 6.

(56) Nomb. XXIII, 23.

E.L.

LA GRANDE MEDECINE DES OJIBWAYS

(*suite et fin*) (1)

III. — LE CHEMIN DE LA VIE

L'Existence est une, et tous les êtres qui évoluent en son sein battent au même rythme, indéfiniment répercuté. C'est pourquoi le cours de chaque existence particulière est comparable au cycle des jours et des saisons : le lever du soleil, le printemps en marquent le début ; le crépuscule, l'automne en annoncent le terme ; midi et l'été sont l'apogée, la nuit et l'hiver le sommeil de l'existence. Les Peaux-Rouges, qui sont des fils de la Nature, ont une intuition particulièrement développée de ces correspondances et de ces rythmes cosmiques. De nombreux auteurs ont remarqué cette faculté et exposé, parfois avec une remarquable clairvoyance, les conceptions cosmologiques et les attitudes spirituelles qu'elle a engendrées (2). Nous allons cependant nous arrêter sur un aspect qui revêt une importance particulière pour la compréhension de la Midéwiwin et du but poursuivi par ses adhérents.

L'axe est-ouest, qui joint les points extrêmes de la course apparente du soleil et qui est aussi l'axe des équinoxes est appelé, chez les Ojibways, « le chemin de la vie ». Chaque être est considéré comme entrant en ce monde à l'orient, là où le soleil point au-dessus de l'horizon, faisant surgir toutes les formes du chaos de la nuit ; il en sort au confin occidental, à l'endroit où l'astre de jour disparaît, plongeant la terre dans les ténèbres et laissant transparaître la voûte du ciel.

(1) Cf. *E.T.* nos 459, 460, 461.

(2) Voir en particulier : « Une métaphysique de la nature vierge », par Frithjof Schuon, dans *Etudes Traditionnelles*

Entre ces deux limites, la route est longue à parcourir, et semée d'embûches. Nul n'est à l'abri des vicissitudes, des tentations et des épreuves, car elles sont inhérentes aux conditions formelles et limitatives qui régissent l'être individuel, de sa naissance à sa mort. Certaines d'entre elles sont plus particulièrement liées à la modalité corporelle de l'individu ; d'autres — et ce sont les plus dangereuses — menacent son intégrité psychique. Contre les unes et les autres, il n'est, pour l'Indien ojibway, qu'un remède souverain : la Midéwiwin et les grâces qu'elle confère.

Les enseignements concernant le « chemin de la vie » occupent une place essentielle dans la formation des Midéwiwinis. Etant donné, cependant, qu'il s'agit d'un sujet forcément complexe puisqu'il traite du sens même de l'existence et de la destinée humaines, nous tenterons d'en aborder l'étude un peu comme le ferait un Indien : nous observerons les pictographies, nous écouterons — s'il existe — le commentaire de l'instructeur traditionnel et nous réfléchirons

(n° 361, Paris, 1960) ainsi que l'introduction du même auteur à l'ouvrage de Black Elk et J. E. Brown : *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Paris, 1953. Bien que F. Schuon se réfère surtout à la tradition des Indiens des Plaines, ses considérations s'appliquent aussi, moyennant quelques transpositions dans l'emploi des symboles, à la spiritualité et à la Science sacrée des Ojibways. Nous retiendrons notamment ici le qualificatif de « polysynthétique » employé par cet auteur pour caractériser la vision indienne du monde et de Dieu.

Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner des variantes dans la signification que différentes tribus indiennes, et même divers groupes d'une même tribu, attachent à des symboles aussi fondamentaux que les couleurs ou les points cardinaux. Elles prouvent péremptoirement que le symbolisme n'a pas, comme le voudraient certains, une origine naturaliste et que les idées métaphysiques qu'il sert à exprimer ne sont nullement le résultat d'une observation phénoménique ou d'un empirisme quelconque. Comme le dit Hartley Burr Alexander : « La nature ne nous donne que les vêtements extérieurs que notre imagination peut approprier pour faire réelles nos intuitions » (*L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, Paris, 1926). Des considérations très pertinentes sur ce sujet sont formulées par Joseph Epes Brown (auteur de l'ouvrage mentionné ci-dessus) dans : *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Pendle Hill Pamphlet n° 135, 1964.

sur les énigmes et les rébus qui nous sont proposés, laissant agir sur nous le mystérieux pouvoir des symboles.

Voici trois dessins pictographiques extraits des ouvrages de trois observateurs (3). Tous ont été exécutés par les Ojibways du nord des Etats-Unis (forêts du Minnesota et rive sud du Lac Supérieur). Pour chacun, il sera donné quelques renseignements sur l'origine du dessin et la personne de son auteur ou commentateur. Les données chronologiques disons-le d'emblée, sont parfois approximatives et n'ont, de toute façon, qu'un intérêt très secondaire. En effet, la pictographie sacrée, de même que les enseignements qu'elle véhicule, a une origine très ancienne : elle existait bien avant l'arrivée des Blancs et s'est transmise, inchangée, jusqu'à nos jours dans les loges de la Midéwiwin. De même, c'est avant tout le souci d'authenticité qui m'a incité à rechercher quelques détails sur la personnalité du commentateur indien ; car s'il est bien évident que l'ampleur et la profondeur des explications dépendent de l'intelligence et du degré d'instruction de celui qui les donne, il y a une garantie quasi absolue contre le risque de mensonge volontaire, car un Indien ne parle pas de ce qu'il ignore, en particulier dans les choses de la religion. Le commentaire péchera donc parfois par laconisme, mais jamais par tendance à l'affabulation.



Fig. 1. Densmore, p. 24.

Dessin exécuté vers 1908 par Mainans (Petit Loup), membre éminent de la Midéwiwin, appartenant à la loge de Mille Lacs (Minnesota), dont on dit qu'elle

(3) Densmore, *op. cit.*, p. 24 ; Kohl, *op. cit.*, p. 287 ; Hoffman, *op. cit.*, pl. III.

a conservé le rituel originel sous une forme particulièrement pure.

Commentaire de Mainans

« Ce diagramme représente le chemin de la vie (*the path of life*), de la jeunesse à la vieillesse. La tangente qui apparaît à chaque angle indique une tentation. Il y a sept de ces tentations.

La première tangente représente la première tentation, qui arrive à un jeune homme. S'il y succombe, il ne vivra pas longtemps.

La deuxième tangente représente la deuxième tentation, et la sanction de celle-ci est aussi qu'il ne vivra pas longtemps.

Avec la troisième tentation apparaît l'élément de responsabilité religieuse et l'homme (qui est supposé être un membre de la Midéwiwin) est interrogé : « Comment as-tu agi quand tu as été initié à la Midéwiwin ? As-tu été respectueux envers les membres plus âgés et as-tu fidèlement rempli toutes l s obligations ? »

La quatrième tangente est placée au-delà de l'angle de la ligne. Elle représente une tentation qui se présente à l'homme au milieu de sa vie.

Avec la cinquième tentation, l'homme commence à réfléchir sur la propre durée de ses jours et se demande : « As-tu jamais manqué de respect à l'égard de la vieillesse ? »

La sixième tentation revient à l'idée religieuse et demande si toutes les obligations religieuses ont été remplies.

La septième tentation est dite la plus rude de toutes, et si quelqu'un la supporte, il vivra jusqu'à l'âge qui a été alloué à l'homme. A ce moment, un esprit mauvais vient à lui et s'il n'a même fait que sourire pendant une cérémonie de la Midé, il doit en rendre compte. »

Observations personnelles

Le commentaire de Mainans, bien qu'assez détaillé, laisse subsister plusieurs points obscurs. Tout d'abord, la nature des deux premières « tentations » — ou

épreuves — n'est pas clairement indiquée. D'après d'autres données traditionnelles, il est très probable que la première épreuve de la vie est associée aux risques de la naissance (accouchement et survie du bébé) et la seconde au jeûne de l'enfant impubère. De même que le mot « jeunesse » (*youth*) en tête du récit doit être lu « enfance », de même le « jeune homme » (*young man*) serait ce que nous nommons l'enfant. C'est en effet une idée très généralement acceptée que si un enfant n'accomplit pas son premier jeûne dans les conditions voulues (par exemple parce qu'il succombe à la tentation de manger quelques baies ou de boire la pluie tombée du ciel), il ne recevra pas la vision tutélaire qui devrait le guider toute sa vie durant.

De même, la quatrième épreuve, qui survient « au milieu de la vie » (*in middle life*) n'est pas autrement décrite. Il s'agit d'un moment particulièrement important du cycle de la vie humaine après lequel le Midé peut espérer que ses jours s'écouleront paisiblement jusqu'à sa mort. Ce n'est pourtant pas le cas ici puisque trois tentations attendent encore le vivant, dont la dernière est « la plus rude de toutes » (*the hardest of all*).

L'idée qui domine cette description de la vie est que l'homme est responsable de ses actes et de ses pensées. Il doit être maître des uns et des autres et tout écart par rapport à la norme retentit défavorablement sur son destin et son développement intérieur. Cette norme est la voie de la religion, de la Midéwiwin, laquelle s'identifie au chemin de la vie parfaite.

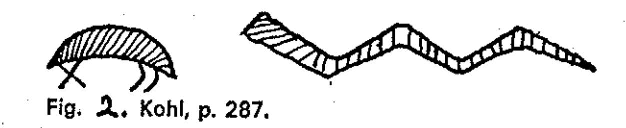


Fig. 2. Kohl, p. 287.

Recopié en 1855 par Kohl à l'Anse (rive sud du lac Supérieur) d'après une pictographie sur écorce de bouleau appartenant à Kitagiguan (Plume tachetée) et illustrant les paroles d'un chant sacré.

Commentaire de Kitagiguan

« ... Là, je chante les paroles suivantes : « Je suis venu pour te prier, afin que tu me donnes cet animal, l'ours. Pour lui (pour le trouver), je marcherai sur le chemin droit, le chemin de la vie » (*I will walk on the right path for it, the path of life*).

Observations personnelles

Outre l'absence des tangentes ou bifurcations — qui ne faisaient d'ailleurs qu'expliciter le symbolisme de l'angle sans rien lui ajouter d'essentiel — deux caractéristiques distinguent cette figure de la précédente :

a) le nombre des « tentations », qui est ici de quatre. Ce chiffre est symbolique et correspond aux quatre âges de l'homme : enfance, adolescence, âge mûr (ou milieu de la vie) et vieillesse ; il correspond également aux quatre degrés de la Midéwiwin qui sont des étapes plus fondamentales encore de la vie de l'initié ;

b) la relation entre le chemin de la vie et l'ours. Celle-ci ressort de la juxtaposition des deux idéogrammes ainsi que des paroles du chant sacré.

Il s'agit là d'une association très fréquente et qui joue un rôle capital dans les rites de la Midéwiwin. On dit du candidat qui entre dans la loge-médecine qu'il « marche avec l'Esprit de l'Ours » (*Makwa Manido*). L'ours (*Makwa*) est considéré comme le guide spirituel par excellence. Il possède en effet des qualités particulièrement précieuses pour s'orienter dans l'épaisse forêt du monde : la force qui éloigne les ennemis (les mauvaises pensées, les tentations), la ténacité et la détermination d'aller jusqu'au but, enfin et surtout le « flair », c'est-à-dire le discernement (savoir distinguer ce qui est bon de ce qui est nuisible, trouver les utiles « médecines » dans l'abondance et la variété des choses d'ici-bas).

L'ours est présent à toutes les cérémonies d'initiation et les représentations pictographiques montrent souvent ses traces à l'entrée de la loge sacrée, ou sa silhouette jouant du tambour à côté de la

loge-médecine (une de ces représentations montre en particulier l'Esprit de l'Ours accompagnant de son tambour la progression de l'initié). Parfois il garde les portes pour en éloigner les intrus (et sur la dite image, l'entrée et la sortie de la deuxième loge sont gardées par quatre manidos-ours, de même que la sortie de la quatrième loge). Parfois encore, il occupe le centre d'une loge dont il est considéré comme l'esprit tutélaire (4).

Cependant, c'est lors de la cérémonie d'initiation au quatrième grade que l'identification du candidat avec Makwa revêt sa forme la plus spectaculaire : au cours d'une extraordinaire pantomime sacrée, le Midéwinini, cheminant à quatre pattes avec son arc, pénètre dans la loge par l'entrée orientale ; il en ressort par la porte sud (5) et va se reposer un instant dans le « nid de l'ours », un petit wigwam de feuillage qui a été dressé à quelques mètres de cette entrée ; puis il se représente devant la porte et décoche quelques flèches vers le centre de la loge, dans laquelle il pénètre à nouveau pour en ressortir du côté ouest ; là, le même jeu recommence : station dans un deuxième nid dressé près de l'entrée, retour vers la porte, lancer de flèches, entrée dans la loge et sortie du côté nord où se trouve le troisième nid ; mêmes gestes, suivis d'une sortie et d'une rentrée finales par la porte orientale de la loge où va se dérouler la cérémonie d'initiation proprement dite. Ainsi s'opère, par la vertu de l'Ours, la prise de possession des quatre quartiers du monde ; c'est le cercle entier de l'existence terrestre qui est récapitulé, réintégré en son centre (le milieu de la loge-

---

(4) C'est notamment le cas dans le rituel de Mille Lacs où les esprits tutélaires des quatre loges sont, respectivement : 1) la Loutre ; 2) l'Oiseau tonnerre ; 3) l'Ours ; 4) le Grand Esprit.

(5) La loge-médecine « classique », celle qui a été décrite plus haut, ne comporte que deux portes : l'une à l'est et l'autre à l'ouest. Cependant, deux ouvertures supplémentaires, au nord et au sud, sont parfois pratiquées pour les initiations au quatrième degré, comme dans le rituel décrit ici par Hoffman, ce qui renforce encore le symbolisme cruciforme associé à ce grade.

médecine où s'élève le mât symbolique et vers lequel sont dirigées les flèches lancées des quatre points cardinaux). Et l'acteur, homme-ours, de cette pantomime donne ainsi la preuve qu'il a réalisé les possibilités inhérentes aux trois premiers grades, qu'il a suivi le chemin de la vie droite jusqu'au point où sa nature d'homme a retrouvé la plénitude de son état originel, et qu'il peut donc, désormais, aspirer au grade ultime, celui de Kitchi Manido, dans lequel l'homme, véritablement, entre en contact avec le Divin.

L'assimilation des traces de l'ours au chemin de la vie parfaite — qui n'est autre que la voie de la Midé ou Grande médecine — est un des grands thèmes de la spiritualité ojibway. Nous la retrouvons jusque dans une déclaration faite par une écolière chippewa de la Mission catholique de Kenora (Ontario, Canada) que l'on interrogeait récemment sur les croyances de son peuple. Cette jeune fille parla du « sorcier » (*sorcerer*, par quoi elle voulait désigner le medicine-man ou chamane) et en donna cette définition :

« C'est celui qui a été choisi pour suivre la trace de l'ours et pour conduire tous les siens au paradis des Indiens. » Puis elle ajouta : « La trace de l'ours est une route ; nos aïeux disaient que c'est l'ours qui, le premier, a tracé la route ; aussi le serpent. En d'autres endroits, on dit que c'est le castor, l'orignal ou le tonnerre. Chaque tribu indienne a sa route, mais cela revient au même et il n'y a qu'un paradis pour elles toutes. » (6)

On comprend mieux, dès lors, le sens de la prière de Plume tachetée qui demandait au Grand Esprit de lui donner l'ours et qui affirmait que cette quête le ferait marcher sur le chemin de la vie, le chemin droit. Ce qu'il demandait, c'était la bonne guidance, la grâce et la force spirituelles qui lui ouvriraient dès cette vie l'accès à l'immortalité.

---

(6) *Anthropologica*, Ottawa, n° 2, 1956 (traduit de l'anglais).

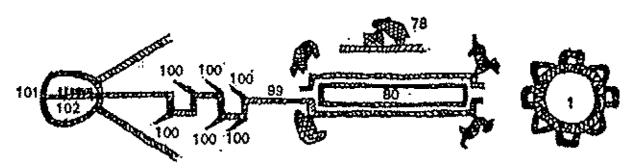


Fig. 3. Hoffman, pl. III.

Reproduction partielle d'un rouleau d'écorce de bouleau (dimensions : 2,15 m de long sur 0,45 m de large) représentant les quatre degrés d'initiation et découvert en 1887 par Hoffman à Red Lake (Minnesota). Son propriétaire, Skwekomik, le tenait de son père qui l'avait lui-même reçu en 1825 de Badâsan, grand medicine-man et chef des Ojibways Winnibegoshish. Ce dernier l'aurait obtenu à l'origine du principal chamane de La Pointe (Wisconsin), à une époque où des cérémonies conformes à l'antique rituel étaient tenues annuellement dans cette Réserve. Ce rouleau n'avait jamais été montré à un Blanc et Skwekomik, qui possédait un grade élevé dans la Midéwiwin, l'avait déjà utilisé pendant de nombreuses années pour l'instruction des candidats. Comme le précédent, il retrace le déroulement des cérémonies exécutées à l'origine par Menaboju et la progression de la Loutre (l'âme individuelle) à travers tous les grades de Midéwiwin.

Commentaire de Skwekomik

« ... L'endroit où Menaboju descendit sur la terre (1) était une île au milieu d'une grande étendue d'eau, et le Midé que tous craignent est appelé *Minisinoshkwe* (Celui qui vit sur l'île)...

« S'étendant vers la gauche à partir de l'extrémité de la loge du quatrième degré (80), il y a un sentier angulaire (99) qui représente la voie à suivre par le Midé après qu'il a atteint cette haute distinction. En raison même de son rang, cette voie est souvent hérissée de dangers, indiqués par les angles droits, et de tentations qui risquent de l'égarer ; les points où il pourrait éventuellement dévier de la

vraie norme sont indiqués par des traits partant vers la droite et vers la gauche (100). La figure ovoïde (101) à l'extrémité de ce chemin est appelée *Wai-ek-ma-yok* : la Fin de la route et, dans le rituel, on y fait allusion en parlant de la « fin du monde », c'est-à-dire de la fin de l'existence de l'individu. Le nombre de barres verticales (102), à l'intérieur de la figure ovoïde, signifie que le propriétaire originel a été un Midé du quatrième grade pendant quatorze ans. »

Observations personnelles

La « Fin de la route » débouche sur l'Infini ; en effet, cette route est appelée, pendant le rite d'initiation, le « chemin qui n'a pas de fin ». Nous y reviendrons et constatons d'abord que, par rapport au diagramme précédent, celui-ci nous renseigne davantage sur la dernière étape de la progression du Midéwinini et sur l'aboutissement de ses efforts et des grâces qu'il a reçues lors de ses initiations successives.

On pourrait s'étonner de voir que « le chemin qui n'a pas de fin », celui qui part de la quatrième loge et en sort vers l'ouest, est encore hérissé de difficultés et tentations. La seule explication qui nous paraisse plausible, et qui découle d'ailleurs de la nature des choses, est la suivante : entre le moment où l'initié reçoit l'influence sacrée et celui où cette grâce s'actualise en lui, il s'écoule presque nécessairement (sauf le cas, très exceptionnel, d'une réalisation immédiate ou quasi instantanée) un laps de temps plus ou moins long pendant lequel l'homme reste soumis, dans sa chair et dans son âme, aux aléas et aux tentations du monde. Dans la majorité des cas, ce n'est même que la mort naturelle qui peut le libérer de ces ultimes entraves. C'est pourquoi la pictographie que nous avons sous les yeux n'en est que plus émouvante : elle est le témoignage d'un homme qui, pendant sa vie terrestre, est entré dans la station d'immortalité appelée, par les Hindous, dans sa pleine réalisation, celle de « délivré vivant ».

Car c'est bien de cela qu'il s'agit : le « chemin qui n'a pas de fin » ne peut que déboucher sur l'immortalité. Ainsi, ce qui paraît être la « fin du monde » est en réalité le retour à ce qui n'a pas commencé et ne s'achèvera jamais ; ce qui, vu du côté de l'existence individuelle semble une mort est, pour l'être qui le subit, une fusion avec l'universel. Cette « fin » du cycle de l'individualité est analogue à son début. En effet, de même que Menaboju était descendu à l'origine sur l'île du centre de la terre pour y enseigner le Grand Rite, de même celui qui a suivi de bout en bout le chemin droit de la Midé est ramené dans l'île qui est son propre centre. Installé pour toujours dans ce lieu inexpugnable, il est « craint » de ses semblables, par quoi il faut entendre qu'il leur inspire une crainte révérencielle, étant comme un mort parmi les vivants, comme un géant dont la tête est au ciel et les pieds sur la terre et dont les membres peuvent atteindre tous les recoins de l'univers. « Ses pouvoirs magiques sont illimités », dit Hoffman ; sans doute est-ce vrai puisqu'il est au centre du monde, qu'il rassemble en lui la force des quatre éléments corporels : air, eau, terre, feu, et celle des éléments subtils : les esprits qui habitent les animaux et toutes choses. Et, fût-il dépourvu de toute science magique ou de tout souci de l'exercer, il n'en serait pas moins vénérable. Sa grandeur, il la tient avant tout de sa ressemblance avec Menaboju, le Sage parfait, et de sa communion avec le Grand Esprit. Elle réside, pourrions-nous dire en paraphrasant l'écolière de Kenora, dans le fait qu'il est une lumière pour son peuple et qu'il a le pouvoir de conduire ses semblables sur le chemin droit, le chemin de la vie éternelle.

Jean-Louis MICHON

LA CHUTE D'ADAM

(*suite*) (1)

18.

En effet, avant de révéler implicitement comment la connaissance ou l'amour du bien et du mal aboutit à l'union sensuelle, l'Ecriture parle, toujours en mode voilé, de l'union première et spirituelle d'Adam et d'Eve, dans *Gen.* II, 22-25 : « Et *YHVH Elohim* forma une femme de la côte qu'Il avait prise de l'homme, et l'amena vers l'homme... » (*ibid.* 22) Ce verset implique, selon l'exégèse spirituelle (*Aboth d'R. Nathan I*), que *YHVH Elohim*, en formant la femme, l'« orna », et ceci (d'après *Zohar* I, 49 a), afin de l'amener vers l'homme « comme un père (*YHVH*, le Transcendant) et une mère (*Elohim*, l'Immanence divine), qui ont paré leur fille pour qu'elle s'unisse à son époux ». Adam voit Eve pour la première fois, et sa vision ne fait qu'un avec cette révélation de la divine Beauté, avec cette incarnation humaine de la suprême Perfection. Adam « connaît » Eve immédiatement, dans un acte de connaissance purement spirituel, qui unit ou identifie instantanément le sujet connaissant à l'objet connu. « Et l'homme dit : Voici, cette fois, celle qui est os de mes os (ou « essence de mon essence ») et chair de ma chair (ou « corps de mon corps », substance de ma substance). » (*Gen.* II, 23) Selon la Kabbale (*Zohar, ibid.*), ces paroles expriment, en effet, la connaissance de ce qu'Adam et Eve « sont un, qu'il n'y a aucune séparation (essentielle et substantielle) entre eux ». Il en est de même de la suite scripturaire : « Celle-ci sera appelée femme (*ISHaH*), parce qu'elle a été prise de l'homme (*ISH*) », le *H* final de *ISHaH* symbolisant la femme prise de l'homme et réunie avec lui, au sein même de leur unité fondamentale et immuable, d'ordre essentiel et substantiel.

(1) Cf. *E.T.* nos 459, 460, 461.

« L'homme et la femme (profondément identiques et) primitivement créés unis, furent séparés ensuite, afin que leur union eût lieu face à face », dit encore le *Zohar* (*ibid.*). « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair (ou « un seul corps ») », dit à son tour l'Ecriture (*Gen.* II, 24) dans sa révélation des mystères éternels et temporels de cette union. La Genèse indique ici effectivement tout le processus unitif, à partir de son principe métaphysique jusqu'à sa consommation terrestre, tant d'ordre supérieur, primordial et spirituel, que d'ordre inférieur, sensuel ou animal. A l'instar de la femme prise de l'homme et formée par le Père transcendant et la Mère immanente, qui l'amènent vers Adam, celui-ci « quitte » ces mêmes Père et Mère divins, pour réaliser ici-bas leur Unité, dans son union avec Eve. En d'autres termes, il sort de sa propre union purement spirituelle avec le Principe masculin et le Principe féminin, pour les incarner avec Eve et pour retrouver, dans son union spirituelle avec elle, l'Unité des deux Aspects divins qu'ils avaient connue ensemble, d'abord en tant qu'« Homme d'en haut », puis comme Androgyne paradisiaque. L'Androgyne, lui aussi, s'était dégagé du « Père » et de la « Mère », mais il personnifiait encore leur Unité, l'Un à la fois masculin et féminin — en face duquel il était lui-même « féminin » ou réceptif —. Puis, l'homme et la femme, tout en sortant de l'Androgyne, tout en « quittant père et mère » à leur tour, sont, eux aussi, restés fondamentalement un : leur attraction réciproque est totale et conduit à leur réunion qui, en soi et au commencement, n'est autre qu'une reconstitution spirituelle du Corps androgyne, de la première « image » humaine de l'Un au paradis terrestre.

« Et ils deviendront une seule chair » (*we-hayû le-basar ehad*) implique, en effet, — nous venons de l'indiquer à deux reprises — la signification : « et ils seront un seul corps ». *Basar*, la « chair », c'est le corps envisagé avant tout, non dans sa forme, auquel cas il est appelé *guph*, mais dans sa substance. L'Ecriture considère ici le corps jusque dans sa substance métacosmique où la « forme » physique — ou psychique — n'existe plus comme telle : il n'y

a plus que la Substance incréée et génératrice du Principe féminin, unie à l'Essence lumineuse et qualitative du Principe masculin dans le seul « Corps » supra-formel et sephirothique de l'« Homme transcendant ». *Basar ehad,* une « seule chair », ou mot à mot : la « chair (*basar*) une (*ehad*) » se transforme ainsi, au plus haut degré de l'exégèse anagogique, dans le « Corps Un (*ehad*) » ou le « Corps de l'Un » à la fois masculin et féminin : c'est le « Corps » ontologique, dont chaque « membre » ou « organe » est une *Sephirah,* un Aspect divin (cf. tableau des *Sephiroth,* E. T. n° 459).

C'est au sein de ce Corps sephirothique que tout ce que dit l'Ecriture au sujet de l'« union d'en bas » se trouve éternellement préfiguré. L'« Homme », qui « quitte son Père et sa Mère », c'est la *Sephirah Tiphereth,* la « Beauté » divine, appelée aussi le « Fils » émanant des *Sephiroth Hokhmah,* la « Sagesse » divine ou le « Père » (*Abba*), et *Binah,* l'« Intelligence » divine ou la « Mère » (*Imma*) suprême. Le « Fils » s'« attache » à son « Epouse », la divine « Fille » ou « Mère d'en bas », la dernière *Sephirah, Malkhuth,* le « Royaume » ou Réceptacle des Emanations de toutes les autres *Sephiroth,* qui est la *Shekhinah,* l'Immanence divine. « Et ils seront un seul Corps », celui du divin Androgyne ou *Adam qadmon. Kether-Hokhmah-Binah* (« Couronne-Sagesse-Intelligence »), les trois *Sephiroth* suprêmes, rappelons-le, constituent sa « triple Tête » ou son « triple Cerveau » ; celui-ci repose sur le « Tronc » — appelé aussi le « Cœur » —, qui est la Sephirah *Tiphereth* ou le « Fils » et qui, avec ses prolongements ou émanations supérieures et inférieures, ses deux « Bras », *Hesed* et *Din* (« Grâce » et « Jugement »), et ses deux « Cuisses », *Netsah* et *Hod* (« Victoire et Gloire »), ainsi que son « Organe générateur », *Yesod* (le « Fondement »), se trouve éternellement uni au « Corps féminin », *Malkhuth* — s'identifiant ou se substituant aux « Pieds » de l'« Homme » —. Cette union s'opère directement par la *Sephirah Yesod,* dont le symbole corporel, nous venons de le voir, est l'organe générateur — image de l'« Acte » divin et universel — et qui se situe, selon l'ordre hiérarchique ou vertical des *Sephiroth,* entre *Tiphereth,* le

« Fils » ou l'« Homme », et *Malkhuth,* la « Fille » ou l'« Epouse ». Leur union — appelée souvent celle du « Saint, béni soit-Il et de Sa *Shekhinah* » (2) — implique, d'après la Kabbale, divers modes unitifs, dans lesquels nous ne pouvons pas entrer ici ; ils sont précédés et accompagnés de « baisers » divins signifiant la « fusion de l'Esprit (masculin) avec l'Esprit (féminin) ». Tel est le sens métaphysique du début du Cantique des Cantiques : « Qu'il me donne des baisers de sa bouche ! » ; et telle est l'éternelle réalisation du divin Androgyne, par l'union des Principes masculin et féminin, union ou plutôt unité purement spirituelle et transcendante, infiniment élevée au-dessus de tout mouvement existentiel.

Or, cette unité, qui est celle même de l'Etre divin, se manifeste sur le plan humain et terrestre, tout d'abord, nous l'avons vu, sous la forme de l'Androgyne édénique, alors que l'aspect dynamique de cette divine unité, c'est-à-dire l'archétype éternel de l'« union » proprement dite, s'exprime par l'homme et la femme sortant de l'Androgyne et se réunissant, à l'image du « Fils » et de son « Epouse », d'une façon purement spirituelle, cognitive ou contemplative. Comme l'Etre Un, qui Se donne à Lui-même et Se reçoit Lui-même, par Son Irradiation « mâle » et Sa Réceptivité « femelle », l'être humain s'unit, en tant qu'« homme », par émanation spirituelle, à l'être humain-« femme », caractérisé par sa réceptivité spirituelle. Mais en même temps, l'homme, comme la femme, conserve intrinsèquement sa nature androgyne, chacun d'eux constituant essentiellement l'être humain tout entier, bien qu'il y ait, dans l'un et l'autre, prépondérance respective des natures « mâle » et « femelle », active et réceptive. Ainsi, l'homme, comme la femme, chacun pour sa part, peut réaliser intérieurement ou spirituellement l'Androgyne pri-

(2) Cette « union » du Transcendant et de Son Immanence actualise, selon les Kabbalistes, celle de tous les mondes d'en haut et d'en bas, de Dieu et de l'homme, si bien qu'elle est devenue le but même de tous leurs actes terrestres qu'ils entreprennent expressément « au nom de l'union du Saint, béni soit-Il, et de Sa *Shekhinah...* » (*leshem yihud qudsha berikh hu u-shekhinteih*).

mordial, mais celui-ci ne saurait être reconstitué symboliquement, sur le plan extérieur, si ce n'est par l'union de l'« époux » et de l'« épouse ».

Adam, tout en étant de nature « émanative » ou mâle, est en même temps réceptif ou féminin à l'égard de l'irradiation d'Eve qui, dans sa forme parfaite, resplendit de la divine Beauté, pendant qu'elle reçoit et assimile, de son côté, l'effusion adamique de la Lumière suprême. L'attraction qu'Eve exerce sur l'essence spirituelle d'Adam aboutit à l'interpénétration et la fusion de leurs irradiations respectives, véhiculées par la substance éthérée commune de leurs corps translucides. Cette substance est propre à toutes choses édéniques et les relie entre elles ; comme un « air très pur et insaisissable », elle est partout au paradis terrestre ; elle y pénètre tout, en tant que « char » de la Divinité omniprésente, et se modifie extrinsèquement selon les qualités divines qui se manifestent en elle. Elle véhicule les émanations lumineuses d'Adam et d'Eve comme des prolongements de leurs corps, prolongements semblables aux rayons de deux astres qui s'attirent mutuellement et dont les lumières se rencontrent inévitablement, pour s'épouser et s'interpénétrer au rythme unitif de leurs vibrations d'amour. Cette union des prolongements lumineux de leurs corps est celle qui, dans la « vision béatifique », unit le connaissant et le connu en un seul corps cognitif. Dans cette vision paradisiaque, l'homme « est » réellement ce qu'il connaît ; celui qui voit s'identifie instantanément et totalement à ce qu'il voit, par le seul « regard » ou prolongement lumineux de son corps spirituel, dont la substance translucide est celle même qui véhicule sa vision et enveloppe aussi l'objet de cette dernière.

Ainsi, les premiers regards échangés entre Adam et Eve sont remplis de lumière divine ; c'est Dieu qui Se regarde Lui-même à travers eux, comme il ressort de la Kabbale enseignant qu'à l'état pur, la « lumière des yeux est l'apparition de la Gloire de Dieu » même. En d'autres termes, c'est l'Un réellement présent qui unit Adam et Eve lors de leur première rencontre et contemplation réciproque ; c'est une union purement spirituelle s'opérant par le « regard » de l'« œil du cœur », qui est l'« Œil de Dieu » dans

l'homme. C'est l'union des divines lumières émanant des êtres purs et déiformes d'Adam et d'Eve, de leurs esprits et corps immaculés, exempts de tout ce qui s'oppose au Divin. C'est pourquoi, nous l'avons vu, l'Ecriture dit : « Ils étaient nus, tous deux, l'homme et sa femme, sans en avoir honte. » (*Gen.* II, 25) Ce n'était pas la nudité d'un Adam et d'une Eve « tombés » et dépouillés du Divin, nudité qui incite à se « cacher » devant le réellement Présent (cf. *ibid.* III, 10).

Avant le péché, la substance corporelle de l'homme et de la femme se confond avec leur réceptivité spirituelle ; grâce à sa nature éthérée et translucide, elle est coextensive aux opérations de l'Esprit agissant en elle ou par rapport à elle, — agissant entre Adam et Eve, aussi bien qu'entre eux et le monde ou la Présence divine. En principe, leurs corps sont aptes, par transmutation spirituelle, à s'épanouir jusqu'à épouser le cosmos et, par réintégration dans la *materia prima*, à s'absorber dans le Métacosme divin. Ces métamorphoses de leurs corps glorieux sont possibles aussi à partir de leur union spirituelle : les prolongements à la fois spirituels et substantiels de leurs corps s'unissent pour constituer un « seul corps », dans lequel se trouvent intégrées leurs individualités distinctes et qui n'est autre que la reconstitution de leur ancien corps commun et androgyne. Il a la forme d'un microcosme sphérique, prototype synthétique de deux corps enlacés et confondus dans leur étreinte amoureuse, — première « image » humaine de l'Un à la fois masculin et féminin. Ce corps androgyne, reconstitué par l'union spirituelle d'Adam et d'Eve, préfigure par ailleurs l'« enfant », le « fruit » de leur future union charnelle ; mais ici, il s'agit d'un « enfant spirituel », qui est leur propre unité dans l'Un immanent. Si l'Un a mis Adam dans le jardin d'Eden pour qu'il le « cultive et le garde » (*Gen.* II, 15), ce « jardin » signifie à la fois le paradis terrestre, la femme (3) et l'Un Lui-même. Eve, en tant que « jardin » d'Adam, est « cultivée » par

(3) « Le « jardin » (paradisiaque) désigne la femme. » (*Zohar* I, 35 b)

lui dans leur union spirituelle, et le « fruit » en est leur divine Unité, leur « divin Enfant ». S'ils avaient continué de « cultiver » ainsi leur « jardin », ils auraient eu, selon la Kabbale, des « enfants spirituels », à savoir toutes les âmes humaines, mâles et femelles, destinées à peupler le paradis terrestre en incarnant et réalisant, à l'instar de leurs parents, le « divin Enfant ». Mais le premier couple humain n'a pas continué de « cultiver » son jardin d'union spirituelle, il ne l'a pas « gardé » ; il en a été chassé à cause de son union dans le péché, en sorte que sa descendance a été engendrée, non pas spirituellement, mais charnellement, sur la « terre maudite ».

Si Adam et Eve avaient continué de « cultiver » leur union spirituelle, ils en auraient réalisé et « gardé » le « Fruit » suprême, ainsi que tous les « fruits » produits « à Son image et à Sa ressemblance ». Leur unité sphérique et microcosmique se serait épanouie indéfiniment dans leur acte d'amour spirituel : elle serait devenue coextensive à toute la sphère macrocosmique et se serait résorbée dans l'Essence divine même de cette sphère. Il y aurait eu transmutation de l'unité « Adam-Eve » ou de l'Androgyne primordial en ce que les Hermétistes ont appelé la « Sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Cette Sphère spirituelle et proprement supraformelle est la manifestation universelle de la Plénitude infinie de l'Etre divin ; c'est le divin Androgyne, l'Archétype universel, dans Sa première descente en direction du cosmos à créer. Dans leur union spirituelle, Adam et Eve, auraient pu, en direction inverse, s'élever jusqu'à leur divin Prototype, jusqu'à leur Unité pure et absolue même, qui est le but final de tout amour et de toute union véritables.

19.

Eve est en premier lieu l'incarnation de la Réceptivité divine remplie de lumière, et en second lieu celle de cette même Réceptivité « descendue » et « coagulée » en substance cosmique jusqu'à sa solidification terrestre. Tant qu'Eve est conforme et unie au Divin, elle est la personnification lumineuse de Son aspect

réceptif ou féminin ; mais elle devient l'incarnation des ténèbres de la matière ou de la « chair », lorsqu'elle se détache de son Contenu sublime, de la « lumière qui luit dans les ténèbres ». Adam personnifie *a priori* cette lumière, celle de l'affirmation propre de Dieu, qui est le point de départ suprême de toutes les vibrations spirituelles descendant au sein du cosmos ; mais lui aussi ne reflète son Archétype pur et divin que dans la mesure où il affirme l'Infini : dès qu'il nie sa propre Essence lumineuse, il tombe, à l'instar d'Eve, dans les ténèbres propres aux réceptacles créés.

Cependant, même à l'état de chute, Adam et Eve demeurent des « images » — seraient-elles « lointaines » — de Dieu, de Ses deux aspects actif et réceptif, masculin et féminin ou paternel et maternel. Ceux-ci permettent à l'Un d'être « fécond » et de Se « multiplier » pour ainsi dire, sous la forme de Sa manifestation différenciée produisant la création, mais ceci sans devenir multiple en Lui-même, car Il est l'Unité infinie et indivisible. En tant qu'Archétype d'Adam et d'Eve, Il est l'« Homme transcendant » dont l'incarnation terrestre reflète d'abord sa propre Unité éternelle en mode androgyne, pour être dédoublé, dans une seconde phase de son existence édénique, en homme et femme. « Et Dieu les bénit, et Il leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la... » (*Gen.* I, 28) Cette bénédiction concerne d'abord l'Androgyne dans son rapport avec Dieu, qui est celui du contenant vis-à-vis du Contenu, ou celui de l'« épouse » en face de l'« Epoux ». Par son union avec Dieu, l'Androgyne est spirituellement « fécondé », et sa substance éthérée s'épanouit et « remplit la terre » qu'il domine dès lors par l'Esprit et par la manifestation pure de la *materia prima* dont il est revêtu. Cette même bénédiction concerne ensuite l'union immaculée, purement spirituelle d'Adam et Eve, dont aurait dû naître leur descendance déiforme au paradis terrestre, à l'image de la naissance céleste des âmes humaines à partir de l'« Homme d'en haut » au double aspect masculin et féminin. Enfin, cette bénédiction de Dieu s'est répercutée jusque dans l'union sen-

suelle de l'homme et de la femme, union qui, pourtant, avait été touchée par Sa malédiction (cf. *Gen.* III, 16).

D'après la tradition juive, nous l'avons vu, le péché originel précède l'union sensuelle et débouche sur elle : c'est en elle que se concentre et se « corporéifie » l'effet, le « fruit » de l'« arbre défendu » ou de la connaissance du bien et du mal. Elle est le point final du processus qui cause l'expulsion d'Adam et d'Eve hors du paradis, ainsi que la malédiction pesant sur leur nouvel état d'existence, celui de notre monde. Cependant, les archétypes divins s'impriment, grâce à leur irradiation universelle, jusque dans notre état de chute, et serait-ce en mode « brisé », imparfait. C'est ainsi que la bénédiction primordiale, donnée par Dieu en vue de la « fécondité » et de la « multiplication » spirituelles des êtres humains — qui, elles, remontent à Sa propre « fécondité » et « multiplication » — finit par sacraliser aussi leur union sensuelle. Si cette union est « naturelle », elle n'appartient pas, dans son aspect animal, à la nature divine de l'homme, ni même à sa nature humaine primordiale, mais à sa nature déchue. Cependant, cet acte d'union, tout en ayant contribué à la chute de l'âme hors de sa nature humano-divine, conserve de celle-ci un vestige déiforme, susceptible de devenir un élément déifiant. En d'autres termes, l'union charnelle entre homme et femme n'est nullement un acte « contre nature » : elle se situe dans la « nature des choses », comme un prolongement inférieur — fût-il animal — de l'union spirituelle. A ce titre, elle peut contribuer à la « fécondité » et la « multiplication » ou « croissance » spirituelles du couple, jusqu'à l'actualisation de son divin Archétype, donc jusqu'à la « totalisation » commune des deux êtres, ou leur réalisation simultanée de l'Etre total.

C'est pourquoi leur union fait l'objet de la bénédiction divine au sein de la malédiction qui pèse sur l'état de chute ; mais elle peut aussi actualiser cette malédiction, si elle n'est pas conforme au Vouloir divin, non sacralisée par l'observance des préceptes de la religion. Dans ce cas, l'union charnelle retient

l'être humain dans son état de chute, alors que dans le cas contraire et normal, elle peut le ramener jusqu'à l'état d'union primordiale. Cette dernière fait partie intégrante de l'union sacrée et universelle qui a son principe en Dieu : Il est l'« Epoux » qui Se donne ou S'unit à Sa propre Réceptivité, l'« Epouse » suprême, d'où découle toute union entre « ce qui est en haut » et « ce qui est en bas », y compris l'*unio mystica* qui fait remonter l'homme de son état de chute à son état divin. Retournant de son animalité à sa spiritualité, il intègre — en partant de la chair pénétrée et absorbée par l'esprit — le degré sensuel dans l'état central de l'homme primordial. Par cette « ascension », il redevient d'un « animal pensant » un « homme spirituel ».

20.

Tout en descendant de son état spirituel à l'état sensuel, de l'état humain à l'état animal, Eve veut, comme avant, ne faire qu'un avec Adam ; elle désire, dans son état nouveau et inférieur, retrouver l'unité béatifique de l'Androgyne manifestant celle de l'Un à la fois « masculin » et « féminin ». Nous avons vu qu'elle ne tente pas Adam là où se trouve son « point fort », dans la raison, mais dans son « point faible », sa substance corporelle, personnifiée par la femme. Elle met donc son espoir, non dans le processus indirect de la persuasion discursive, mais dans l'« immédiateté » de l'union corporelle reflétant l'aspect direct de leur union première et purement spirituelle, union de leurs divines lumières s'irradiant de leurs corps immaculés, éthérés, glorieux.

Car Eve, à l'instar de l'arbre du bien et du mal qu'elle incarne maintenant, est un « délice pour les yeux » ; mais elle est sous l'emprise de la vibration adverse, du « serpent rusé », qui monte en elle et qu'elle communique, par sa « chair » devenue le « fruit défendu », à son époux. « Elle en donna aussi à son mari qui était avec elle », c'est-à-dire que cette vibration obscure se réveilla aussi, pendant leur union, dans la « chair » ou l'« âme charnelle » d'Adam, dans

sa substance à la fois psychique et corporelle, mais sans réaction déiforme de son « âme raisonnable ». En effet, l'Ecriture dit simplement : « Et il en mangea », c'est-à-dire que cette vibration négative n'a pas incité la « raison » d'Adam à une controverse avec l'esprit tentateur. Touché directement dans son « point faible », — son âme corporelle personnifiée par Eve, — Adam « mange le fruit défendu » : il prend possession de la « chair » de sa femme, qui prend possession de la sienne. L'attraction réciproque est totale, car le corps d'Eve est « chair de la chair » d'Adam, à laquelle il ne peut pas ne pas s'unir, lorsqu'il se trouve « avec elle » (*immah*) : dans le nouvel état d'Eve — celui du péché —, comme dans l'ancien — celui de l'innocence —, l'homme « s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (cf. *Gen.* II, 24).

C'est ainsi qu'Adam finit par rejoindre Eve dans son état déchu, qui préfigure le nôtre en étant toutefois, sous certains aspects, encore fort éloigné de lui. En effet, nous avons fait allusion à la différence qui existe entre l'état du péché originel et celui de ses conséquences, subies par le premier couple humain surtout après son expulsion du paradis et dont nous continuons à souffrir. L'état du péché primordial, répétons-le, est un état intermédiaire entre la perfection première et l'imperfection post-édénique. C'est l'état de la confusion initiale d'ordre humain, reflétant le chaos cosmique primordial : la confusion entre le Bien absolu et le bien relatif, entre le bien relatif attaché à l'Absolu et le même bien détaché de Lui et actualisant les ténèbres, le mal, — la confusion entre le Divin et l'humain comme tel. Cette confusion intellectuelle introduit dans la « chair » d'Adam et d'Eve, dans leur corps glorieux, éthéré et incorruptible, l'attachement aux possibilités individuelles-humaines ou psychiques inhérentes à ce corps qui, cependant, est destiné à véhiculer avant tout la Présence réelle et universelle de Dieu. L'âme corporelle de la femme, puis celle de l'homme, se replient sur elles-mêmes, se durcissent en elles-mêmes, et l'une dans l'autre. Ce durcissement passionnel préfigure et prépare, au sein de leur « chair » ou substance édénique, translucide et impérissable, la solidification, l'opacité, l'obscurité de leur corps post-paradisiaque, déchu et corruptible.

L'âme corporelle, nous venons de le voir, ne se durcit point par elle-même mais sous l'influence de l'âme mentale avec qui elle constitue l'âme individuelle-humaine. Si l'âme corporelle est active à l'égard du corps qu'elle anime et qui, en soi, n'est que son « habit » inerte auquel elle prête sa propre forme et dont elle détermine la substance en conformité avec sa propre qualité ou son imperfection, elle tient ces dernières de l'âme mentale dont elle n'est, à son tour, que le « vêtement », le « véhicule » ou le « miroir » passif. Autrement dit, sa qualité ou son imperfection sont conditionnées respectivement par la réceptivité ou la non réceptivité spirituelle de l'âme mentale : celle-ci « réfléchit » ou non la lumière divine et la transmet ou non à l'âme corporelle et, par elle, au corps, — lumière qu'elle reçoit par l'intermédiaire de sa propre essence spirituelle. Cette essence est l'« âme spirituelle », médiatrice entre la nature individuelle et la nature universelle de l'homme ou entre sa nature humaine et sa nature divine ; elle est intrinsèquement inviolable, mais ce qu'elle prête de sa vie et de sa lumière à l'âme individuelle, est affecté par le péché de l'homme, par son individualisme qui usurpe, déforme et avilit le Divin. Cet avilissement de l'âme a lieu dans le corps primordial même de l'homme, dans son « corps de lumière » qui, nous l'avons vu, est à proprement parler un corps de substance éthérée, homogène et « translucide », rempli d'abord de lumière spirituelle et, après le péché, d'obscurité psychique. Mais cette substance, dont nous avons dit qu'elle prend toujours la forme de son contenu qualitatif et qui, de ce fait, épouse aussi celle de l'âme corrompue, est en soi incorruptible et demeure telle, par définition. C'est pourquoi elle finit par éliminer la corruption que l'âme pécheresse a concrétisée en elle, — concrétisation qui, à l'état éliminé, constituera la forme et la substance nouvelles et corruptibles du corps de l'homme déchu, dont l'expulsion du paradis terrestre coïncidera précisément avec cette « élimination ».

Qu'Adam et Eve, au moment de leur péché, ne soient pas encore revêtus de leur corps déchu et puissent néanmoins jouir pleinement des possibilités qui caractérisent ce dernier, s'explique par le fait évoqué que le corps primordial, éthéré, se conforme, ne fût-ce que passagèrement, à ce que l'âme lui impose, c'est-à-dire par la nature même de toute expérience corporelle qui, en soi, s'accomplit dans l'âme mentale et corporelle dont le corps n'est que l'« instrument ». Dans l'état de rêve, l'âme peut même, sans le concours direct de cet instrument, faire des expériences d'ordre corporel qui, parfois, dépassent largement les capacités habituelles du corps humain. Et si ces expériences oniriques se présentent comme de simples prolongements mnémoniques et imaginaires de ce que l'homme a vécu corporellement à l'état de veille, elles n'en sont pas moins les productions immédiates de l'imagination créatrice que possède son âme mentale et des vibrations correspondantes et « concrétisantes » de son âme corporelle. C'est cette imagination, nourrie des suggestions du serpent tentateur faisant glisser l'homme primordial de la connaissance du bien dans celle du mal et éveillant en lui, par là-même, les possibilités inférieures, voire les prolongements infra-humains de sa nature humaine, — c'est cette imagination qui fait vivre à son âme mentale et corporelle, au sein même de son corps glorieux, des expériences que perpétuera son futur corps charnel. Et il fait ces expériences d'une façon aussi concrète que s'il était déjà revêtu de ce corps mortel résultant, nous l'avons vu, de sa concrétisation « préfigurative » dans l'Eden même. Mais nous nous réservons de développer davantage, dans la suite et fin de notre article, les détails de ce processus psycho-physique déclenché dans le premier couple humain par sa transgression de l'ordre divin, détails qui montreront d'une façon explicite comment la chute des éléments constitutifs de l'âme individuelle se répercute sur le corps la véhiculant.

(à suivre)

Leo SCHAYA.

NECROLOGIE

MOHAMMED HASSAN ASKARI (1919 - 1978)

Une lettre de sa famille nous a récemment appris la disparition brutale du Professeur Mohammed Hassan Askari.

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* n'ont certainement pas oublié le long essai que publia le n° 419/420 de leur revue, sous la signature de ce brillant universitaire pakistanais, Chef du Département d'anglais à l'*Islamia College* de Karachi. Ils ont à cela de bonnes raisons : la fonction assumée par le Professeur Askari dans le cadre de l'intellectualité traditionnelle du Moyen-Orient, transparaissait dans ce texte. Elle n'a fait que s'affirmer depuis lors.

Nous sommes tous, à des degrés divers, les témoins des progrès du « monde moderne » en une Asie qui, longtemps, parut être relativement préservée de ses méfaits. L'unification du monde selon les normes de l'Occident progresse à grands pas, ainsi que l'avait annoncé René Guénon, mais peut-être plus rapidement encore qu'il ne l'avait prévu. Le mythe de Babel entrevoit son aboutissement logique et dérisoire. Or le Professeur Askari nous laisse soudain apercevoir qu'un tel processus n'est pas irréversible, qu'à tout le moins il est possible d'en freiner l'évolution et de ménager les voies d'un redressement. Non qu'il nie la réalité des « hérésies modernistes » dans le sous-continent indien, bien au contraire : il les constate et les déplore ; il les répertorie à la lumière des travaux de René Guénon. Mieux, il obtient que l'Enseignement supérieur traditionnel en fasse un sujet d'étude dans son pays, ce qui révèle une faculté d'accueil et des possibilités de reprise auxquelles nous n'osions plus croire.

S'il renversa nombre d'idées reçues quant à l'état respectif des traditions hindoue et musulmane dans le monde indo-pakistanais, Mohammed Hassan Askari le faisait sans jamais manquer à la délicatesse ni au respect d'autrui. Tout, dans sa vie, dans sa culture, dans sa réceptivité au sens profond des doctrines et à la notion de leur unité transcendante, tendait à faire de cet universitaire courtois et enthousiaste, l'un des artisans majeurs de la paix des esprits qu'il appelait de ses vœux. Ce nous serait une raison supplémentaire de regretter son brusque passage dans l'Au-delà de la vie terrestre, si le grain